This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

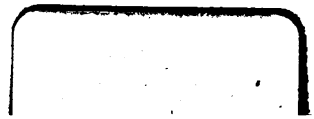
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Allgemeine

Literaturgeschichte.

Zweiter Band.

PN552
M86
1848
v.2

Allgemeine

Literaturgeſchichte.

Von

Theodor Mundt.

Zweiter Band.

Die Literatur der Reformationsperiode und des achtzehnten Jahrhunderts.

Zweite, verbeſſerte und vermehrte Ausgabe.

Verlegt
von
M. Simion in Berlin.
1848.

PN552
M86
1848
v.2

Inhalt.

Fünfter Abschnitt.

Die Literatur der Reformationsperiode.

		Seite
1.	Die Idee des protestantischen Weltalters	1
2.	Deutschland. Wissenschaft und Literatur als Oppositionsmächte	13
3.	Luther, die Bibel und das Neuhochdeutsche	60
4.	Die deutsche Volksliteratur vor und in der Reformationszeit	87
5.	Die kunstmäßige Ausbildung der deutschen Literatur	107
6.	Die Entwickelung der dramatischen Poesie in Deutschland	111
7.	Deutschland. Die didaktische und satirische Poesie der Reformationszeit	141
8.	Das geistliche und weltliche Lied in der Reformationszeit	151
9.	Die italienische Literatur	153
10	Die spanische Literatur	211
11.	Die portugiesische Literatur	249
12.	Die Anfänge der deutschen Philosophie	254
13.	Die systematische Philosophie	271
14.	Die deutsche Poesie im siebzehnten Jahrhundert	292

Seite
15. Die engliſche Literatur 312
16. Die franzöſiſche Literatur 346
17. Die niederländiſche Literatur 387
18. Die ſcandinaviſche Literatur 395

Sechster Abſchnitt.

Die Literatur des achtzehnten Jahrhunderts.

1. Die atheiſtiſche und atomiſtiſche Literatur in Frankreich . 401
2. Die engliſche Literatur 420
3. Deutſchland. Die Richtungen der negativen Vernunft . 427
4. Die Entwickelung der deutſchen Nationalliteratur 442

Fünfter Abschnitt.

Die Literatur der Reformationsperiode.

1. Die Idee des protestantischen Weltalters.

Die Darstellung dieser Epoche hat es mit denjenigen Zeiten des Völkerlebens zu thun, welche, aus dem christlichen Mittelalter sich loslösend, damit die bisherigen dichterischen Illusionen des romantischen Volksgemüths zu durchbrechen trachten, und zwar durch die Kraft des Gedankens selbst, der jetzt in der Wirklichkeit des Volkslebens sich verkörpern will. Dies ist die Epoche des in sein höheres Bewußtsein hinübertretenden und darum sich als frei setzenden Volkslebens, in welchem der als christlich erkannte Gott zugleich als Gott der freien Weltformen zur Erscheinung gebracht werden soll. Diese Epoche, in deren Verzweigungen und Abströmungen wir noch heut begriffen sind, wird sich uns wesentlich in drei Gliederungen darstellen, in denen wir sie im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert vorzugsweise als die Epoche der Reformation, in diesen reformatorischen Bewegungen des wissenschaftlichen, poetischen und volksthümlichen Geistes erblicken; worauf sich uns eine eigenthümliche Zwischenperiode zeigt, die

wir vorzugsweise als die Geistesbildung des achtzehnten Jahrhunderts zu betrachten haben werden, in diesen merkwürdigen Vorbereitungen und Erschütterungen, durch welche der mit allen seinen Traditionen überworfene Geist zwischen Literatur und Staat schwankt, indem aus dem Einen das Andere entstehen möchte; bis wir endlich in der Epoche der Revolution selbst, die uns bis auf den heutigen Tag betrifft, die eigentliche Thatsache des modernen Geistes sich gestalten sehen, auf welche mehr als drei der heißesten Jahrhunderte des Menschengeistes losgegangen, und in der sich aus dem Kampf aller gegeneinander herausgetretenen Gegensätze des Völkerlebens die höchsten Entscheidungen unseres Daseins feststellen sollen.

Als die beiden hauptsächlichen Enden dieser großen Bildungsgeschichte der modernen Völker, die wir in diesem Zeitraum durchmessen wollen, erscheinen uns daher die Reformation und die Revolution, in welcher ersteren die Idee der christlichen Freiheit, wie in der letzteren die Idee der politischen Freiheit, sich zu begründen strebte, unvollendet beide noch in ihren Entwickelungen, aber darauf angelegt, sich in einer Synthese zu vereinigen, für welche die feste Lebensform zu finden das eigenste Streben des heutigen und gegenwärtigen Menschengeistes ist. Diese zu findende Synthese der christlichen und der politischen Freiheit will sich heut aus allen Bewegungen der Wissenschaft und Literatur wie des öffentlichen Volksgeistes gewaltig hervordrängen, und mag ihre Erfüllung auch noch so fern stehen, so scheint doch in der Lösung dieses Problems, auf die jetzt Alles hinarbeitet, die Lösung und der Friedensbund für die wichtigsten Kämpfe des Menschengeschlechts verheißen. Und auf diesem Punct haben wir diese Epoche für unsere Darstellung hier aufzunehmen, indem wir uns dadurch sofort auf ein an unsere nächsten Lebensbedingungen

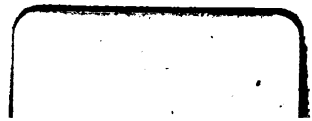
gebundenes Gebiet versetzen, auf dem jede Stelle uns mahnen wird, die Hand auf unser Herz zu legen.

Die Weltgeschichte, nachdem sie mit dem Ritterthum und mit dem Heldenthum der Faust fertig geworden war, klopfte plötzlich an die stille Zelle des Gelehrten, und alle seine Bücher wollte sie nun brauchen, um die Quellen der zusammenhängenden Geschichte des menschlichen Geistes darin aufzugraben und als ein Wasser des Lebens in die neuen Entwickelungen hineinzuleiten. Der Gelehrte wurde nun der Held, der wahre Ritter der Zeit, und so werden wir auch in dieser Periode schöne glänzende Gestalten erscheinen sehen, die, wie Ulrich von Hutten, Busch u. a., von innen und von außen Ritter, dabei lebensfrisch und geistesmuthig, im eigentlichen Sinne dies Heldenthum der Wissenschaft bekannten.

Diese neue Umwandlung des Geschichtslebens durch die Wissenschaft ist in ihrem innersten Prinzip eine protestantische zu nennen, und es ist das protestantische Weltalter der Literatur, das wir hier betreten, und das wir selbst bei den Völkern, die in ihren positiven Glaubensformen katholisch bleiben, wie bei den Spaniern, Italienern und Franzosen, auf ihrem innersten Geistesgebiet werden anbrechen sehn, indem es auch bei ihnen um dieselbe Zeit als diese Erneuerung ihres ganzen Geisteslebens durch die Macht des Gedankens und durch die Macht der Weltlichkeit sich geltend macht.

Bei den Italienern z. B. werden wir um diese Zeit den großen Machiavelli auftreten sehn, welcher gerade in die Mitte des Katholizismus hinein den Gedanken eines protestantischen Staats-, und Geisteslebens trägt, das auf dem Prinzip politischer und religiöser Freiheit zugleich ruhen soll. In anderer Art werden wir bei den Spaniern Cervantes

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Allgemeine

Literaturgeschichte.

Zweiter Band.

Allgemeine

Literaturgeschichte.

Von

Theodor Mundt.

Zweiter Band.

Die Literatur der Reformationsperiode und des achtzehnten Jahrhunderts.

Zweite, verbesserte und vermehrte Ausgabe.

Verlegt
von
M. Simion in Berlin.
1848.

PN552
M86
1848
v.2

ſtanden, und ihre ewig geſtählten Formen des Geiſtes an die Kämpfe der neuen Zeit anſchloſſen. Obwohl Luther vom Ariſtoteles ſagte, daß er zum Verſtändniß der heiligen Schrift unnütz ſei, ſo war doch Ariſtoteles damit nicht abgefunden, ſondern wirkte gerade in allen durch Luther zum Denken erwachten Geiſtern lebendig und als drängender Keim der modernen, bald ſelbſtſtändig ſich organiſirenden Vernunftwiſſenſchaft.

Denn namentlich war es dieſe Entwickelung der modernen Vernunftwiſſenſchaft, welche in ihrem Hervorgehen aus den proteſtantiſchen Geiſtesbewegungen der Völker vorherrſchend ein Eigenthum des deutſchen Geiſtes blieb. Das negative Moment des Proteſtantismus, von dem ich ſchon geſagt habe, daß es nach Frankreich hinübergezogen war, vermiſchte dort ſeine Skepſis mit der Geſchichte, und ließ daraus den hiſtoriſchen Geiſt der neuen Zeit hervortreten, der allmählig das ganze politiſche Syſtem von Europa veränderte. Das poſitive Moment des Proteſtantismus aber, welches die Wiſſenſchaft iſt, verblieb autochthoniſch in Deutſchland. So ſehen wir in franzöſiſcher Geſchichte und in deutſcher Wiſſenſchaft zwei Grundrichtungen des modernen Lebens überhaupt entſtehen, welche in ihrem Gegenſatz, und in den Verſuchen, denſelben zu vermitteln, die noch zu vollbringende Aufgabe des heutigen Völkerlebens anzeigen: nämlich, die freie Ineinsgeſtaltung des thatſächlichen hiſtoriſchen Lebens mit dem inneren Recht des Gedankens, welche dann jedes Volk in ſeinem eigenſten nationalen Geiſt zu erfüllen haben wird. Deutſches und franzöſiſches Geiſteselement haben ſich darum wechſelweiſe in Haß und Liebe beſtändig anziehen müſſen, indem in Deutſchland der Gedanke das hiſtoriſche und nationale Leben ebenſo vergeblich ſuchte, als Frankreich, das hiſtoriſche Land, heftig und unter zerſtörenden Kämpfen nach der Idealität des Gedankens ringt, nach jener

Seite
15. Die engliſche Literatur 312
16. Die franzöſiſche Literatur 346
17. Die niederländiſche Literatur 387
18. Die ſcandinaviſche Literatur 395

Sechster Abſchnitt.

Die Literatur des achtzehnten Jahrhunderts.

1. Die atheiſtiſche und atomiſtiſche Literatur in Frankreich . 401
2. Die engliſche Literatur 420
3. Deutſchland. Die Richtungen der negativen Vernunft . 427
4. Die Entwickelung der deutſchen Nationalliteratur 442

2. Deutſchland. Wiſſenſchaft und Literatur als Oppoſitionsmächte.

Das proteſtantiſche Element der deutſchen Wiſſenſchaft iſt es, welches in der Zeit der Reformation als die Wiſſenſchaft ſelbſt, als ihre eigenſte und wahrhafte Natur ſich ankündigt, und woher die Wiſſenſchaft Ein für allemal ihr Recht zu aller oppoſitionnellen Freiheit gegen jede Stabilität des Geiſtes und Lebens hergenommen. Der eigentliche Charakter aller Literatur in dieſem Zeitraum iſt daher der Charakter der Oppoſition, in dem ſich ſowohl die wiſſenſchaftlichen Entwickelungen dieſer Epoche, als auch die Hervorbringungen der Volksliteratur zeigen. Dieſer Oppoſitionsgeiſt tritt als das innerſte Selbſtbewußtſein des deutſchen Volkes heraus, das jetzt erwacht, und in ſeine eigene Bruſt zu greifen anfängt, um darin den Kern und die wahre Geſtalt ſeines Lebens zu finden. Das eigentliche Ziel dieſer Oppoſition, oder dieſes erwachenden Selbſtbewußtſeins des Volkes, war die geiſtliche Autorität, von der ſich das Bewußtſein losringen mußte, um in der weltlichen Freiheit, nach welcher der Geiſt ſelbſt verlangte, das neue Daſein der Völker zu begründen.

Das Syſtem der römiſchen Hierarchie war das Syſtem der Emanation geweſen, wo von Gott dem Vater auf den Sohn, von dem Sohn auf den Apoſtelfürſten, und von dieſem wieder auf den Biſchof von Rom, als den geiſtlichen Herren der Erde, alle Gewalt emanirt und in dieſer großen Wellenlinie von oben nach unten ausgegoſſen war. Aus dieſem geiſtlichen Element fließt aber erſt alle Lebenskraft und alles Beſtehen in die Weltlichkeit hinüber, und das höchſte Symbol dieſer Emanation des Weltlichen aus dem Geiſtlichen iſt die Salbung der Könige und Herren der Erde. Die Sakramente ſind die geheimnißvollen Zügel,

welche der Prieſter der Welt angelegt hat, und das eigentliche Myſterium dieſer ganzen Weltbeherrſchung heißt die Autorität. Dieſe Autorität, als Grundprinzip der ganzen feudaliſtiſchen Weltanſchauung, ſaugt ihre weſentliche Lebenskraft aus dem Glauben an die Ueberlieferung. Wodurch ſie aber ſo gewaltig herrſcht und bindet, dies iſt die Macht des Geheimniſſes; das Geheimniß, welches das eigentliche Weſen der Autorität iſt, erſcheint als das eigentlich herrſchende, alle Wiſſenſchaft und alle Volkskraft in ſich hinein verzehrende Prinzip in jener ganzen Epoche der Menſchheit.

Die eigentliche Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften aber, wie man dieſen Zeitraum, mit dem wir es jetzt zu thun haben, auch zu bezeichnen pflegt, beſtand darin, daß die Wiſſenſchaft ſich aus dem Geheimniß losriß, in dem ſie bis dahin durch den römiſchen Clerus gefangen gehalten worden, und daß ſie dem Volke ſich hinzugeben anfing, als eine wahre Volksſache, zu welcher die Wiſſenſchaft ſich zuerſt in dieſer proteſtantiſchen Periode beſtimmte. Die Geiſtlichkeit hatte durch das Prinzip der geheimnißvollen Autorität das Geiſtesleben der Völker ebenſo ſehr wie ihr Weltleben an ſich gezogen und ſich ausſchließlich zu eigen gemacht. Den Geiſtlichen gehörte bis dahin die Wiſſenſchaft der Völker, wie ihnen das Eigenthum derſelben, durch Zins, Lehn und Steuern aller Art, gehörte. Dies unmittelbare Darinſitzen der geiſtlichen Autorität in allen Beſitzthümern der Völker, in ihrem Wiſſen wie in ihrer Arbeit, in ihren Feldern wie in ihren Häuſern, und in ihren Frauen, hatte die Eigenthumsverhältniſſe der Nationen und damit alle ihre ſittlichen und geiſtigen Lebensformen über den Haufen geworfen. Das Volksbewußtſein begann ſich zuerſt als Sprüchwort zu regen, und die Sprüchwörter der Deutſchen ſind darum der Anfang aller Weisheit und

Wiſſenſchaft bei unſerm Volke, ſie enthalten, als dieſe erſten kurzen Seufzer der Oppoſition, das erſte Bewußtſein der Freiheit in ſich. So hieß ein gemeines Sprüchwort in dieſer Zeit: „haſt du deine Frau verloren, ſo ſuche ſie im Schottenkloſter.“ Ein anderes Sprüchwort ſagte: „wer ſich einmal gütlich thun will, der ſchlachte ein Huhn; wer ein Jahr lang, der nehme eine Frau; wer es aber alle ſeine Lebtage gut haben will, der werde ein Prieſter!“ Durch ſolche ſtille Bezeichnungen fand ſich das deutſche Volk lange vor der Reformation mit dieſem geiſtlichen Prinzip ab, das ihm in allen ſeinen Gliedern zuckte. Eine andere volksthümliche Form für die Verbreitung des neuen proteſtantiſchen Wiſſens waren die Flugblätter.

Die ganze Literatur der Reformationszeit erſcheint vorherrſchend in Flugblättern. Man hat es oft als eine beſondere Eigenthümlichkeit der franzöſiſchen Revolution angeſehen, daß ſie die Form der Flugſchriften hervorgerufen, um durch einen aufregenden ſatiriſchen und witzigen Ton die Volksmeinung zu bewegen und zu bilden. Wie wir aber dieſe ganzen Bewegungen des neueren Geſchichtsgeiſtes weſentlich auf Deutſchland zurückführen müſſen, wo ſich zuerſt der bürgerliche Volksgeiſt der neuern Zeit, und in ihm der dritte Stand der Geſchichte in ſeinen erſten geiſtigen Elementen, entwickelt hat, ſo müſſen wir auch Deutſchland und die deutſche Reformation als die eigentliche Heimath und den erſten Ausgangspunct der modernen Flugſchrift erkennen. Wir fühlen uns nur heutzutage zu ſehr abgeſchnitten von allem öffentlichen Volksleben, das als ein freies Gewächs aus ſeinen eigenen Tiefen hervorſtiege, ſo daß wir unſere eigenen Ueberlieferungen nicht mehr zu begreifen vermögen, und ſo halten wir in vielen Dingen für franzöſiſche Erfindung, was eigentlich urſprüngliches Organ unſeres Weſens ſelbſt iſt. Die Flug-

ſchrift war aber in Deutſchland die erſte Form des modernen Oppoſitionsgeiſtes geworden, Erasmus von Rotterdam hatte mit ſeinen humoriſtiſchen Geſprächen gewiſſermaßen den Anfang gemacht, und dieſe ſatiriſchen Blätter, in welchen die Ironie auf das ganze geiſtige und kirchliche Leben der Zeit losging, hatten ſich in vielfachen Ausgaben durch das Volk verbreitet, und wurden populair, obwohl ſie noch in lateiniſcher Sprache geſchrieben waren. Luther, Hanns Sachs und Andere begannen die Flugſchrift zuerſt in der kernigen, gemüthreichen, deutſchen Sprache reden zu laſſen, und man muß über die unendliche Anzahl erſtaunen, in welcher damals beſonders ſatiriſche Volksblätter, welche der Zeitbewegung dienten, mit und ohne Namen ihrer Verfaſſer, gewiſſermaſſen aus der Erde ſchoſſen. Der eigenthümliche deutſche Volkshumor, welcher als die wahre Kraft und Tiefe des deutſchen Selbſtbewußtſeins erſcheint, er mußte darum gerade in dieſer Zeit der Freiheit des wahren Glaubens ſo üppig emporblühen, welche Glaubensfreiheit nichts Anderes als das ſich frei beſtimmende Selbſtbewußtſein ſelbſt iſt. Den Zeiten der Kämpfe und der freien Bewegung des Selbſtbewußtſeins gehört darum auch dieſer ſatiriſche und humoriſtiſche Ton der Betrachtung, welcher ſich in den Ernſt und die Wehmuth des ringenden Gedankens hineindrängt, als etwas Eigenthümliches und Berechtigtes an, dies iſt der ächte Schimpf und Scherz des deutſchen Volksgeiſtes, welcher gerade mit dem heiligen und glühenden Ernſt der Reformation ſich miſchte. Denn nicht weinend, ſondern viel lieber lachend, muß ein tüchtiges Volk ſich die Freiheit des Geiſtes erobern können, und ſo begannen es die Deutſchen in dieſer Zeit. Darum lachten alle dieſe reformatoriſchen Flugſchriften aus jener Zeit Deutſchlands ſo hell, zuweilen wohl mit einem Schimmer der tiefſten Wehmuth, aber noch mehr lachten ſie aus der

ſtarken Bruſt ihres eigenen guten Rechts heraus, daß es in ganz Deutſchland danach fröhlich erſchallte. Dieſe Blätter nahmen noch ein anderes Talent, das des Holzſchnittes, in den Dienſt der Volksoppoſition, indem ſie durch die Carikaturen und Zeichnungen, womit ſie häufig geziert ſind, oft ihre Hauptſtreiche, namentlich gegen den Clerus, ausführten. Sehr bekannt iſt z. B. die „lutheriſche Strebkatz," wo auf dem Titel eine Menge Thiere erſcheinen, die in Kutten und Panzer gehüllt ſind, und denen Luther das Kreuz knieend entgegenhält. Es macht ſich darin eine Darſtellungsweiſe geltend, die gewiſſermaßen durch einen Schlag in einer ganzen Weltanſicht uns orientirt, und darum dieſe entſcheidende Wirkung gerade auf das einfache Volksgemüth haben kann. Ein anderes Flugblatt machte viel Aufſehen, unter dem Titel: „Eyn Wegſprech gen Regensburg zu ynß Concilium zwiſchen eynen Byſchof Hurenwirt vnd Kuntzen ſeinen Knecht 1525." oder ein anderes: „Eyn vndered des Pabſts vnd ſeiner cardinelen wie zu thun ſey vnd das wort Gottes vnder zu trucken wie yeglicher ſich darauf zu bedenken." Der Dialog iſt hier am häufigſten die Form dieſer Darſtellungen, auch der Brief, und ſelbſt die Predigt. Dieſe deutſchen Flugblätter des ſechszehnten Jahrhunderts ſind mit ihren das Volksgemüth durchdringenden Scherzen verſtummt, ſie liegen begraben in den Kapſeln der Bibliotheken, in denen man ſie oft zu Tauſenden wiederauffinden kann. Dieſer lachende Zahn, den die Volksſatire uns zeigt, iſt aber nur der Beweis, daß das Leben geſund und friſch iſt, und ſo muß ein Volk ſein, wenn ſich die Weltgeſchichte in ihm offenbaren will.

Als eine andere volksthümliche Verbreitung des neuen Geiſtes der Freiheit müſſen, neben den Flugſchriften, auch die ſogenannten Prädicanten angeführt werden, gewiſſermaßen die wandernden Rhapſoden des proteſtantiſchen Welt-

alters, eine Schaar freier Prediger und Verkündiger, welche ſich aus allen Ständen aufmachten, um auf allen Wegen und Stegen des deutſchen Landes den frei gewordenen Geiſt zu predigen. In jenen Flugſchriften, die auch meiſtentheils anonym ſind, und in dieſen Prädicanten, deren Namen faſt gar nicht auf die Nachwelt gekommen, iſt es merkwürdig zu ſehen, wie der reformatoriſche Geiſt der neuen Zeit zuerſt gewiſſermaßen epiſch in den Maſſen arbeitet, und als ein durch dieſe ganze Breite des Volkslebens ſich hintragendes und langſam verzweigendes Epos des neuen freien Bewußtſeins ſchwer, mühſam, aber feſt und ſicher dahinwandelt, bis es in einzelnen großen Geiſtern ſich individualiſirt, wie in Erasmus, Luther, Ulrich von Hutten, Hanns Sachs, in denen es dann durch die höchſte Macht der Perſönlichkeit, die es gewinnt, dramatiſch wird, und als handelnde Großthat auf dem Schauplatz der Geſchichte feſtſteht. Jene umherwandernden Prädicanten waren ihrem Stande nach Edelleute, Bauern, Gelehrte und Handwerker, unter dieſen aber beſonders die Schuhmacher, die ſich bei allen modernen Geiſtesbewegungen in Deutſchland ſo weſentlich hervorgethan haben, neuerdings jedoch mehr in der zu Allem helfenden Schmiere des Pietismus arbeitend, damals aber Helden, Wortführer und Dichter des neuen proteſtantiſchen Geiſtes. Dieſe Prädicanten, die, gehorſam dem ſie treibenden Geiſt, ein umherirrendes, flüchtiges und mühſeliges Leben führten, ſie predigten auf allen Straßen, von allen Bergen und von allen Thälern, und wo ſie nicht in den Kirchen und auf den Kanzeln erſcheinen durften, da beſtiegen ſie die Gerichtslinde des Dorfes, oder ſie verſammelten auf der duftigen Wieſe, unter freiem Himmel, die zahlloſen Schaaren der Gläubigen zu der wahren, freien Kirche des Herrn. Gewöhnlich war ein gewaltſamer Tod das Ziel ihrer Laufbahn, und wir müſſen es dem trefflichen

Sleidanus danken, daß er in ſeinen Commentarii de statu religionis Carolo quinto, uns einige Nachrichten erhalten hat von dieſen Männern, deren Namen die Geſchichte nicht verewigt, die aber zuerſt den freien proteſtantiſchen Geiſt durch die Mitte des Volkslebens dahintrugen*)

Lange, oft Jahrhunderte hindurch ſcheinen die weſentlichſten Fragen des Menſchengeſchlechtes nur als dogmatiſche Streitigkeiten einer beſonderen Wiſſenſchaft ſich eingeſchloſſen zu haben, und der gemeine Volksverſtand, welcher auch wohl der geſunde Menſchenverſtand an ſich iſt, ſcheint gar keinen Antheil daran gewinnen zu können. Dann aber begegnen uns dieſe Fragen plötzlich auf allen Straßen, ſie predigen uns von allen Dächern, ſie eſſen mit uns an unſerem Tiſch, ſie ſind unſer eigenſtes und wahres Selbſt geworden. So war es mit der alten Kirche geweſen, die ihre heimlichen, wiſſenſchaftlichen Erſchütterungen lange als bloße Spitzfindigkeiten hinter ihren Mauern eingeklemmt hielt, bis in der Reformation plötzlich eine Volksſache für Haus und Hof, für Weib und Kind daraus wurde, wozu jene Prädicanten das Meiſte beigetragen hatten, beſonders auch darum, weil anfänglich die Erzeugniſſe der Druckerpreſſe ihrer Koſtſpieligkeit wegen nur den Wohlhabenderen zugut kamen.

Dies Volksthümlichwerden der Wiſſenſchaft und Literatur war es aber eben, das bei denen, welche noch die Macht der alten Autorität in ihren Händen zu haben glaubten, wie beim Papſt und allen Gliedern des Clerus, dieſe große Beſorgniß und dieſen heftigen Widerſtand erweckte. Die Ueberſetzung der Bibel in die lebendigen Volksſprachen war von Rom aus verboten geweſen, noch ehe

*) Vgl. Benſen, Geſchichte des Bauernkriegs in Oſtfranken, S. 63.

Luther die ſeinige begonnen. Es war jedoch nicht bloß dies friſche pulſirende Blut in der Sprache der Völker, das für gefährlich gehalten wurde, ſondern es gab noch ein anderes, ganz neues Element der Wiſſenſchaft, welches in dieſer Zeit den Völkern wiedergeboren worden war, und das gerade über die Alpen herüber, aus Italien, nach Deutſchland gekommen. Dies war der Geiſt des claſſiſchen Alterthums, das, an dieſer entſcheidenden Schwelle der neueren Geſchichte, den Freiheitskämpfen der modernen Völker wunderbar beiſpringen, und mit ihnen gemeinſchaftliche Sache gegen Rom machen ſollte. Dieſe claſſiſche Bildung der antiken Zeit iſt es, welche namentlich als Hellenismus nun die ganze moderne Welt in ihren innerſten Bewegungsmomenten ergreift, und in ihr zu einer neuen Macht des Lebens erwächſt. Die frohe, lebensheitere und geſchichtskräftige Zeit, welche in Deutſchland erwacht war, hatte ſich weſentlich auf dieſe Studien geſtützt. „O Jahrhundert!“ rief Ulrich von Hutten aus — „die Studien blühen, die Geiſter wachen: es iſt eine Luſt zu leben!“

Erasmus und Reuchlin hatten die alte claſſiſche Gelehrſamkeit zuerſt als ein hiſtoriſches Bewegungselement in dieſer Zeit wiedergefunden, ſie hatten die alten Sprachen, beſonders auch das Griechiſche, das ſie zuerſt gründlich erlernten, mitten auf den Kampfplatz des Tages hingeſtellt, und ſtarke Waffen daraus geſchmiedet für die Entwickelung des freien nationalen Geiſtes in Deutſchland. Die Theologie auf eine allgemeine literariſche Grundlage zu ſtellen, und ihr Studium namentlich durch die Erforſchung der Originalſprachen der heiligen Schriften zu beſtimmen, war zuerſt ein Gedanke des Erasmus von Rotterdam geweſen, und er hatte dadurch den erſten Anfang gemacht, die Theologie aus dem abenteuerlich und phantaſtiſch vermummten Weſen, in dem ſie bei den Scholaſtikern

dageſtanden, zu befreien und zu einer Wiſſenſchaft des Lebens und des freien wirklichen Geiſtes zu machen, während einige Scholaſtiker in Leipzig noch um dieſe Zeit behauptet hatten, daß das am erſten Tage der Welt erſchaffene Licht die Theologie geweſen ſei, und daß den Engeln ſelbſt discurſive Theologie beiwohne. In Paris hatte aber die theologiſche Facultät der dortigen Univerſität ſelbſt noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts vor dem verſammelten Parlament behauptet, daß es um die Religion geſchehen ſein würde, wenn der Staat das Studium des Griechiſchen und Hebräiſchen erlauben wollte. Aehnlich dachte in Deutſchland damals die Univerſität zu Cöln, wo ſich in der theologiſchen Facultät der Geiſt finſterer und inquiſitoriſcher Geſinnung feſtgeſetzt hatte, und mit ihrer Unterſtützung war ſogar ein kaiſerliches Edict nachgeſucht worden, daß alle hebräiſchen Bücher, beſonders aber der Talmud, im Lande ausgeliefert und verbrannt werden ſollten. Doch ward von den kaiſerlichen Räthen Reuchlin als Kenner der jüdiſchen Literatur aufgefordert, ſein Gutachten in dieſer Angelegenheit zu geben, und es fiel ſo entſchieden und geſinnungskräftig im Geiſte der neuen Freiheit der Studien aus, daß die Cölner Theologen ihren Antrag aufgeben mußten.

In Cöln, wo damals bereits ſeit länger als hundert Jahren eine Univerſität geblüht hatte, war vorzugsweiſe jenes Nachtgeſchmeiß der Wiſſenſchaft angeſiedelt, das von der Theologie und Scholaſtik des Mittelalters nicht laſſen wollte, ſondern in der wuchernden Finſterniß derſelben fett und ſtark geworden war. Den dem Licht entgegenſtrebenden Zeitgeiſt zurückzuzwingen, war das Hauptbeſtreben mehrerer hier angeſtellter Profeſſoren der Theologie. Unter dieſen befand ſich auch der berüchtigte und furchtbare Jacob von Hochſtraten (auch Hogſtraß oder Jacobus

de Alta platea genannt), der Mitglied des Dominicaner-Ordens, Doctor der Theologie, und Ketzermeister, wie er ſich ſelbſt nannte (Inquisitor haereticae pravitatis) für die Provinzen der Erzbisthümer Mainz, Trier und Cöln war. Außerdem hatte er eine Profeſſur an der Univerſität Cöln, welche Profeſſur man, der damit verbundenen Wirkung nach, eine Profeſſur der wiſſenſchaftlichen Corruption nennen konnte, welche Art von Anſtellungen es ſchon damals gab. Denn dieſer Mann trug den wüthendſten Haß gegen Alles in ſich, was mit den Waffen des Lichtes und der Wahrheit gegen den alten dunkeln Geiſteszwang ankämpfen wollte, und ſein Katheder ſollte dazu dienen, den neuen wiſſenſchaftlichen Volksgeiſt wieder dumm zu machen und in die wohlgefälligen Schranken der Autorität zurückzuleiten. Ein gewaltſamer Charakter, rieſengroß und von unbezähmbaren Körperkräften, außerdem frech und unverſchämt in der Wahl aller ſeiner Mittel, war er zugleich in der Kunſt des ſcholaſtiſchen Disputirens ein Meiſter, denn die Disputirmethode des Unterrichts blühte damals auf der Univerſität Cöln, wie auf allen ſcholaſtiſch eingerichteten Univerſitäten. Dieſer Ketzermeiſter, in dem ſich wiedererkennen dürften manche unſerer heutigen Reſurrectionsmänner, die in der Wiſſenſchaft nur Leichen ausgraben, und zwar befohlene Leichen, dieſer Ketzermeiſter zog außerdem mit Hammer und Blaſebalg in Deutſchland umher, predigte aller Orten gegen das Griechiſche und Hebräiſche, nd ſagte: „Lieben Kinder, man hat eine neue Sprache rfunden, welche man das Griechiſche nennt, man muß ſich ſehr davor hüten, denn ſie iſt die Mutter aller Ketzereien. Auch ſehe ich da in den Händen vieler Leute ein Buch, welches in dieſer Sprache geſchrieben iſt, und das ſie ſonderbarer Weiſe das Neue Teſtament nennen; dies iſt ein Buch voll Gift und Unkraut. Was aber das Hebräiſche

anbetrifft, meine theuren Brüder, ſo iſt es nur zu gewiß, daß alle Diejenigen, welche es lernen, auf der Stelle Juden werden.“ Dieſer Sendung Hogſtraten's gegenüber, worin der Papismus ſeine klägliche und unwürdige Zerfallenheit mit dem wiſſenſchaftlichen Geiſt des Jahrhunderts ſelbſt bekannte, ihr gegenüber mußte die Wiſſenſchaft gerade die Bedeutung einer Oppoſitionsmacht gewinnen, und dazu ſehen wir ſie zuerſt in den Händen des Erasmus und Reuchlin erſtarken.

An der Univerſität Cöln ſelbſt aber deutete ſich ſchon unter der ſtudirenden Jugend in kräftigen Zügen das neue Element der Freiheit als Element der Wiſſenſchaft an. Der für deutſche Freiheit glühende Jüngling Ulrich von Hutten ſtudirte hier, zugleich mit ſeinem Freunde Crotus, und zu den Epistolae obscurorum virorum wurden hier in Cöln ohne Zweifel ſchon die Materialien eingeſammelt und die Originale zu jenen ſatiriſchen Schilderungen eingefangen.

Wir bemerkten, wie die Sprache und Litteratur des alten Griechenlands und Roms als eine Hülfsmacht und als eine hiſtoriſche Kraft ſich den Bewegungen der neuen Zeit verbunden hatten.

Als die erſte Mittelsgeſtalt dieſer Verbindung, in welcher die Macht der Wiſſenſchaft eine Macht der Geſchichte werden ſollte, führten wir ſchon den vielgewandten Erasmus an, welchen man in der That den Odyſſeus der Reformationsepoche nennen könnte. Er hieß eigentlich Gerhard de Praet, und die Umſtände ſeiner Geburt, die einem Kloſterroman gleichen, ſind für dieſe Zeit und für ſein ganzes nachfolgendes Leben von höchſt charakteriſtiſcher Bedeutung. Erasmus war ein Kind der Liebe, von einem Vater, der von ſeinen Angehörigen mit Gewalt dem Kloſterleben beſtimmt worden, obwohl er ſich bereits mit Mar-

gareth a, der Tochter eines holländiſchen Arztes, in ein Verlöbniß eingelaſſen hatte. Margareth a gebar heimlich in Rotterdam am 27. October 1467 einen Sohn, welchen man nach ſeinem Vater Gerhard Gerhardsſohn taufte, während der nach Rom entflohene Vater ſich dort durch das Abſchreiben der Werke klaſſiſcher Autoren ernährte, und durch falſche Nachrichten über den Tod ſeiner Geliebten getäuſcht, nun wirklich Mönch wurde, ſpäter aber in Holland, wo er ſie lebend wiederfand, ein Verhältniß mit ihr führte, das mit dem Abälards und Heloiſens verglichen werden konnte. Unter dem Eindruck ſolcher Verhältniſſe wuchs der junge Gerhard Gerhardsſohn heran, welcher ſich ſpäter, nach der Sitte der Zeit, dieſen halb griechiſchen halb lateiniſchen Namen Deſiderius Erasmus beilegte. Er war klein von Geſtalt, blond und blauäugig, und hatte ſeiner eigenthümlichen Geburt dieſe nervöſe Beweglichkeit, aber auch dieſe Scheu vor jedem unumwundenen Heraustreten zu danken, die ihn nachher in allen Stellungen ſeines Lebens charakteriſirt hat. Außerdem mußte er gerade aus den Elementen heraus, aus denen er gezeugt war, aus dem Kampf der Welt und der perſönlichen Freiheit mit dem Kloſter, ſich zum erſten Urheber der großen modernen Oppoſition beſtimmt ſehen, die ſich bald durch Luther zu thatſächlichen Entſcheidungen erhob.

Erasmus ſollte zuerſt ſelbſt, in dem Studiendrang ſeiner Jugendjahre, mit der tiefen Verderbniß des wiſſenſchaftlichen Unterrichts in ſeiner Zeit qualvoll zu ringen haben. Er war der berühmten Schule zu Deventer übergeben worden, in der aber die barbariſche Methode des Zeitalters, die ſcholaſtiſche, welche Geiſt und Herz unfrei machte, nicht minder als anderswo wucherte, obwohl Alexander Hegius, ein Schulmann, der ſich um die wiſſenſchaftliche Bildung ſeiner Zeit ſehr verdient gemacht hat,

bald in einem etwas beſſeren Geiſte die Leitung dieſer Anſtalt übernahm. Erasmus fühlte hier ſchon als Knabe die Nothwendigkeit einer neuen Methode der Wiſſenſchaft, und ſuchte inſtinctmäßig darin die wahre Formel für die Freiheit des Bewußtſeins ſeiner Zeit. Nach dem Tode ſeiner Eltern, ſeine Mutter ſtarb durch in Deventer ausgebrochene Peſt, und ſein Vater war ihr im Schmerz über dieſe Trauerbotſchaft nachgeſtorben, war Erasmus durch allerlei Künſte ſeiner Verwandten und Vormünder zum Kloſterleben gedrängt worden. Da ihm nicht vergönnt wurde, auf eine ordentliche Univerſität zu ziehen, mußte er in der Kloſterſchule zu Herzogenbuſch ſeine weitere Ausbildung ſuchen, bis er eines Tages durch einen Schulfreund, der Mönch geworden, ſich überreden ließ, in das Kloſter Stein, bei Gouda, einzutreten. Dort brachte er mit ſeinem Freunde heimlich die Nächte im Leſen der lateiniſchen Klaſſiker zu. Aber die Geſellſchaft, welche er ſonſt in dieſem Kloſter fand, war ſo ſchlecht und gemein, daß Erasmus, bei ſeiner Reizbarkeit für jeden Eindruck, in das unſittliche und ſchwelgeriſche Kloſterleben, wie er ſelbſt geſteht, mit hineingezogen wurde. Denn dieſe alten Burgen der Weltentſagung waren zuletzt nur Bequemlichkeitsörter für den Sinnengenuß und für alle Laſter geworden. Alle Organe der alten Zeit waren jetzt morſch und faul. So ſehen wir mit den Klöſtern auch die Univerſitäten dieſer Zeit im Schlamm der tiefſten Erniedrigung.

Erasmus hatte jetzt ſelbſt Gelegenheit gefunden, ſein Kloſterleben zu unterbrechen, und durch Unterſtützung des Biſchofs von Cambray nach Paris zu gehen, wo die berühmteſte und angeſehenſte Hochſchule der damaligen Zeit ihn lockte, ſeine Studien fortzuſetzen. Er erhielt in Paris eine Stelle in dem Collegium Montaigu (Montis acuti) und ſtudirte dort die ſcholaſtiſche Theologie, deren eigent-

licher Schreckensſitz die Pariſer Univerſität war, und die Erasmus hier als ein Geſpenſt kennen lernte, deſſen Umarmungen dem lebendigen Geſchlecht alles Mark des Daſeins ausſaugen wollten. Erasmus hat an einer Stelle ſeiner Geſpräche (Colloq. famil. Ulm. 1712. p. 562.) die Schickſale ſeines äußeren und ſeines wiſſenſchaftlichen Menſchen in Paris ſehr draſtiſch erzählt. In ſeinem Collegium fand er ſo viel Theologie, daß, wie er ſich ausdrückte, ſogar in die Wände der theologiſche Geiſt gefahren war. Dagegen ſagte er, daß er aus dem Collegium nichts mit herausgenommen habe, als einen Körper voll verdorbener Säfte, und Ungeziefer in ſchrecklicher Menge. Die Studirenden wurden dort ſo ſchlecht gehalten, durch hartes Lager, ſchlechte und magere Koſt, Wachen und übermäßige Arbeit, daß, wie Erasmus erzählt, in einem Jahre viele der hoffnungsvollſten Jünglinge theils getödtet, theils blind, wahnſinnig oder ausſätzig wurden, und kein einziger ohne Schaden davon gekommen ſei. „Einige Schlafzimmer — erzählt Erasmus weiter — wurden durch ihre niedrige Lage, die feuchten Kalkwände nnd die Nähe eines gewiſſen Ortes ſo verderblich, daß keiner ihrer Bewohner ohne eine gefährliche Krankheit davon kam, und viele daran ſtarben. Die Strafen, die in Schlägen beſtanden, wurden henkermäßig geübt, auch bei den geringſten Verſehen; ſo, hieß es, müſſe die Wildheit ausgetrieben werden; denn Wildheit nannte man eine freimüthige Geſinnung, die man mit allem Fleiße zu brechen ſuchte, um die jungen Leute zum Kloſter deſto geſchickter zu machen. Und wie viel faule Eier wurden da verzehrt! wie viel verdorbener Wein getrunken! Vielleicht iſt jetzt dies Alles verbeſſert; aber zu ſpät für die, welche daran geſtorben ſind, oder einen ſiechen Körper herumſchleppen!“

Mit dieſen mächtigen Klageſeufzern ſchildert uns

Erasmus den Zuſtand des damaligen Univerſitätslebens, als deſſen höchſte Norm in dieſer Zeit die Univerſität Paris zu betrachten iſt, und das ſeine äußere Geſtaltung in dieſen Collegien oder Burſen hatte, in welchen die Studenten, einer ſtrengen perſönlichen Zucht und Aufſicht unterworfen, zuſammen wohnten und die Vorleſungen hörten. Die deutſchen Univerſitäten, unter denen in dieſer Zeit Erfurt obenan ſtand, waren nach demſelben Organiſationsplan eingerichtet, doch ſcheint mit dem Prügeln der Studirenden glimpflicher verfahren worden zu ſein, da ſich Erasmus an dieſer Stelle ſo ſehr über die Schläge auf der Univerſität Paris wundert.

Dieſer zwangsmäßigen Organiſation des Univerſitätslebens ſcheinen die inneren ſcholaſtiſchen Elemente ſelbſt zu entſprechen, welche in dieſer Zeit das Grundweſen alles Wiſſens und Lehrens ausmachen. Was dieſer Scholaſtizismus ſei, darüber müſſen uns hier einige kurze Andeutungen genügen. Die herrſchende ſcholaſtiſche Philoſophie, welche ſich zuletzt durch den Engländer Occam, der ein Schüler des Scotus geweſen war, in das innerſte Geiſtesleben der mittelalterlichen Völker, geſtützt auf eine falſche Auffaſſung des Ariſtoteles, hineingedrängt hatte, ſie war auch zur eigentlichen Geiſtesform für das wiſſenſchaftliche Leben der Univerſitäten geworden, und Alles, Form wie Inhalt der ganzen Wiſſenſchaft, lag ſchwer in dieſen Banden der Unfreiheit gefangen. Dieſe ſcholaſtiſche Geiſtesform, welche in dem Syſtem des Nominalismus ihre Spitze gefunden, ſie hatte mit dem Weſen des Individuellen eine eigenthümliche Spiegelfechterei und Gleißnerei getrieben, ohne den wahren Begriff der Individualität ſelbſt finden zu können, der erſt in der Reformation als ein neues hiſtoriſches Moment des Völkerlebens durchbricht. Von dieſem Nominalismus war die Subjectivi-

tät des Denkens in dem Sinne behauptet worden, daß es keine allgemeinen Begriffe gebe, denen eine objective Realität zukomme, sie hätten vielmehr die Wirklichkeit ihres Daseins nur in der Anschauung des Verstandes, als ein Gebilde der Abstraction, und indem sie durch den Verstand aufgefaßt und durch die Sprache bezeichnet würden, könnten sie dadurch einen Schein von Realität gewinnen, aber nicht die Wirklichkeit selbst, die nur den individuellen Dingen an sich zukomme.

Diese reale Geltung der individuellen Formen, auf welche der Scholasticismus alle Erkenntniß zurückzuführen strebte, in ihr liegt jedoch keineswegs diejenige individuelle Freiheit des Geistes eingeschlossen, welche erst durch den wissenschaftlichen protestantischen Geist, und zwar nach heftigem Kampfe mit dem Scholasticismus, aufgerichtet werden konnte. Diese scholastische Form der Wissenschaft hatte alles Lehren in ein bloßes Disputiren umgewandelt, wie es, vor der Entstehung der Universitäten, schon in den Klosterschulen mit großem Eifer getrieben worden war. Die berühmtesten Disputationen hatte von jeher die Universität Paris aufzuweisen gehabt, und der eigenthümliche Kleinlichkeitsgeist der deutschen Natur hatte auch bald in diese gleißnerischen Formen des unfreien Geistes hineinzuschlüpfen gelernt. Die Regeln des Disputirens waren damals zugleich die Methodik für alle wissenschaftliche Untersuchung geworden, und die Compendien und Lehrbücher der Universitäten erschienen meist in der Form eines Dialogs abgefaßt und schon zum Behuf einer daraus vorzunehmenden Disputation eingetheilt.

Die Disputation hatte aber in früherer Zeit ganz naturgemäß zur eigentlichen Form für die wissenschaftliche Untersuchung werden müssen, da es kein besseres und eindringlicheres Mittel gab, wissenschaftliche Fragen öffentlich

zu machen, und Ideen ihren Weg finden zu laſſen in das daran betheiligte Publikum, wofür erſt ſpäter die Buchdruckerkunſt eintrat, die darin als ein wahrhaft wiſſenſchaftliches Organ, und zugleich als ein nationales Organ der Wiſſenſchaft ſich darbot. Vor der Buchdruckerkunſt war die öffentliche Disputation dieſes volksthümliche Organ der wiſſenſchaftlichen Verbreitung geweſen, und dadurch war die Wiſſenſchaft ſelbſt genöthigt worden, dieſe dialektiſche und dialogiſche Gliederung in ſich aufzunehmen, welche ihr Rüſtzeug war, um damit ſofort auf den offenen Markt der Disputation hinaustreten zu können. Dies mangelhafte Verhalten der Wiſſenſchaft zur Oeffentlichkeit war es, woraus allein das Disputirweſen ſich erzeugen konnte, und bald mußte auch in das innere Leben der Wiſſenſchaft ſelbſt dieſe falſche Form verderblich hinübergreifen, indem es ſich nicht mehr um die reine Entwickelung der objectiven wiſſenſchaftlichen Idee, ſondern nur um die ſchlagfertige und ſpitzfindige Verarbeitung ſubjectiver Verſtandesformen, um die Kunſt über Nichts Etwas zu ſagen, handelte.

Hier ſehen wir zugleich den Urſprung aller dialogiſchen Methode auf Univerſitäten, in der alten finſtern Scholaſtik des Mittelalters, und in der mißverſtandenen und falſch angewandten griechiſchen Philoſophie, welche jene dunkel umſponnene Zeit des Geiſteslebens ebenfalls charakteriſirt. In dieſer dialogiſchen Verflüchtigung der wahren Wiſſenſchaft, welche das ſcholaſtiſche Disputiren war, hatte nur die Unfreiheit des Geiſtes ſelbſt ihre innere, ruhelos ſchwankende, ihres eigenſten Seins ungewiſſe, und darum ſich ſelbſt in ihrem wahren Inhalt verzehrende Pein und Bangigkeit, die Bangigkeit eines ſchlechten, wiſſenſchaftlichen Gewiſſens, ausgedrückt, und es iſt deshalb ein gutes Zeichen für unſre Zeit, daß in ihr alle Verſuche, ein dialogiſches Element auf Univerſitäten wie-

derherzuſtellen, ſo unpopulair geworden ſind, und in dieſem Augenblicke durchaus dies Reſultat davon getragen haben, daß die feſtbegründete Freiheit unſers wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins ſie von ſich ſtößt.

Erasmus aber war es, welcher der alten, in ſich unfreien Methode der Wiſſenſchaft zuerſt die neue, auf die Freiheit des Geiſtes ſich ſtützende Methode gegenüberſtellte, welche man, im Gegenſatz zu der ſcholaſtiſchen, gewöhnlich die humaniſtiſche Methode der Wiſſenſchaft nennt, die wir aber noch lieber als die vorzugsweiſe literariſche bezeichnen möchten. Wodurch Erasmus dies Zeitalter weſentlich und zuerſt rettete, dies war die Macht der Literatur, der er ſich ſelbſt jetzt mit einer nie gekannten Beweglichkeit überließ, und die er durch eine beiſpielloſe Thätigkeit in ganz Europa nach allen Seiten hin ausbreitete. Wie er ſelbſt ſagt, hatten ihn die faulen Eier und die ungeſunden Schlafzimmer der Univerſität Paris krank gemacht, und nachdem er wieder geneſen, beſchloß er in Paris von freier literariſcher Thätigkeit und vom Unterrichtgeben zu leben. Durch Unterricht verſchaffte er ſich in Paris zuerſt die bedeutenden Verbindungen, die ihm nachher ſo anſehnliche Penſionen von vornehmen Gönnern einbrachten, und ihm zuerſt den Uebergang nach England vermittelten, wo wir ihn bald in die höchſten Kreiſe der Geſellſchaft aufgenommen, und im Umgange mit den bedeutendſten Staatsmännern und Gelehrten Englands erblicken, wie mit Thomas Morus und Johann Colet. Ein höheres Weltleben hatte dort den deutſchen Gelehrten plötzlich aufgenommen, und trug dazu bei, ihm die klare, gebildete und hinreißende Form zu geben, die uns an den Schriften des Erasmus noch heut anſpricht, und der damals die ganze europäiſche Leſewelt nicht zu widerſtehen vermochte. Jetzt verfaßte er neue Lehrbücher, durch welche er der Behand-

lung der Wiſſenſchaften dieſe freiere literariſche Form zu geben ſuchte, welche ihre Methode nur aus der innerſten Beſtimmung des Inhalts ſelbſt empfängt. Außerdem überſetzte er aus dem Griechiſchen, edirte in einer großen Anzahl von Ausgaben die alten Klaſſiker, und reproducirte den freien und friſch gebliebenen Geiſt der Antike in ſeinen eigenen Schriften, in denen er mit tiefem Ernſt und mit blitzender Laune die Theologie der alten Zeit und die verfaulten Formen ihrer Frömmigkeit angriff. Seine größte That aber, welche er in dieſem literariſchen Vorkampf der Reformation verrichtete, war ſeine griechiſche und lateiniſche Ausgabe des neuen Teſtaments, welche zuerſt im Jahre 1516 erſchien, und alſo dem Auftreten Luthers kurz voranging. Der griechiſche Text des Neuen Teſtaments war bis jetzt den Chriſten im Abendlande ein Geheimniß geweſen, und man ſah ihn jetzt gewiſſermaßen zum erſten Mal vor den Augen der Leute erſcheinen. Dieſer griechiſche Text war als ein großes Geheimniß gewiſſermaßen hinter den Couliſſen der Kirche ſtehen geblieben und nur in der Maske der Vulgata aufgetreten, deren Fehlerhaftigkeit Erasmus jetzt, nach dem Vorgange des Laurentius Valla, in vielen bedeutenden Fällen aufdeckte. Er ſagte aber, daß er dieſe kalte Wortſtreiterin, Theologie, jetzt auf ihre Quellen zurückführen wolle. An dieſer ihrer warmen Lebensquelle, wo Alles ſo einfach und menſchlich ſich ausnahm, wollte er ihr eine neue Kraft des Daſeins zuführen. Damit ſtellte Erasmus zuerſt das große Siegesinſtrument für den ganzen Kampf dieſes Zeitalters auf, und er widmete dieſe ſeine Ausgabe des Neuen Teſtaments merkwürdigerweiſe dem Papſt Leo X., unter deſſen Schutz er ſeine Arbeit ſtellte, was in einem anderen Falle auch Hutten um dieſe Zeit that, wie auch Luther 5 Jahre ſpäter ſeine Schrift „von der chriſtlichen Freiheit“ demſelben Papſt zueignete. Dieſe Zueig-

nungen an den Papſt, gerade von ſolchen Werken, die den Ausſchlag für die neue Zeit gaben, liefern den Beweis, daß damals gerade die bedeutendſten Männer in Deutſchland der Meinung lebten, es müſſe der Pabſt ſelbſt vor Allen ein aufrichtiges und redliches Intereſſe an der Reformirung der geiſtlichen und kirchlichen Dinge in dieſer Zeit nehmen. Das Dankſagungsſchreiben des Papſtes an Erasmus für die Ausgabe des Neuen Teſtaments ſoll jedoch ſehr kalt geweſen ſein, obwohl der Papſt die Arbeit rühmte. So ehrlich und vermittelungsluſtig iſt aber die Oppoſition von jeher in Deutſchland geweſen. Ehe ſie losſchlägt, legt ſie ſich erſt lange ſchmeichelnd, wie ein guter Hund, zu den Füßen Derjenigen hin, auf welche ſie es eigentlich abgeſehen hat, und bettelt um ihr Recht. Dieſe grundgutmüthige deutſche Oppoſition iſt ſo höflich, daß ſie ihren eigenen Waffen, mit denen ſie ſiegen kann, immer erſt die Farben und das Feldzeichen ihrer Gegner anhängt, und ſo thut, als wolle ſie nur unter ihrem Zeichen ſiegen. Hätte man ſich in Deutſchland von oben herab Mühe gegeben, dieſe gutmüthigen Triebe der nationalen Oppoſition anſtändig zu erziehen, ſo würde man einen guten und dem Staate ſelbſt ſehr dienlichen Mann an ihr gehabt haben, während man dadurch, daß man ſie ſtets mit den Füßen von ſich geſtoßen, Alles ſchlecht gemacht hat. So hätte auch der Papſt Leo, wenn er nicht, wie häufig dieſe Großwürdenträger der alten Zeit, ein ſchwelgeriſcher Schöngeiſt geweſen wäre, zu kraftlos, um die innere Entwickelung ſeiner Zeit zu begreifen, die Bewegung der Reformation in ſeinen Händen behalten können.

Erasmus hatte jedoch, indem er die klaſſiſchen Studien weckte, dies nur im Sinne der Geſchichte und im Sinne des Volks gethan. Die eigentlich handwerksmäßige Philologie aber, welche jetzt auch im Geleite dieſer Beſtrebungen in Deutſchland erſchien, war ihm fremd, ja er

bekämpfte ſie ſogar, wo ſie dem Fortſchritte des Geiſtes ſich entgegenſtellte, nachdrücklich, namentlich in ſeinen Ciceronianus, der in Form eines Geſprächs, im Jahre 1528 erſchienen. Dieſer Widerſpruch, in welchem ſich die noch neu geborene Philologie mit dem wahren geſchichtlichen Fortſchritt und mit dem innerſten Geiſte der Nation zeigte, war beſonders in den Ciceronianern hervorgetreten, welche ſich um dieſe Zeit zu einer ordentlichen Sekte herangebildet hatten, und in denen jenes antigeſchichtliche und antinationale Element ſeine hartnäckigſte Verknöcherung fand. Dieſe Sekte der Ciceronianer, als deren eigentlicher Urheber Longolius zu nennen iſt, konnte ſelbſt für die Bezeichnungen des nächſten und gegenwärtigſten Lebens keinen Ausdruck dulden, der nicht im Cicero geſtanden hatte. Chriſtoph Longolius ſelbſt, zu Mecheln im Jahre 1488 geboren, hatte Bedenken getragen, den Namen Chriſten zu gebrauchen, weil ſich derſelbe nicht im Cicero fand.

Man nannte Erasmus und Reuchlin die beiden Augen Deutſchlands, worin ſich der Gedanke ausſpricht, daß die Nation zuerſt durch die Wiſſenſchaft ſehend geworden ſei. Indeß war Erasmus zaghaft, unentſchloſſen und wankelmüthig, der hiſtoriſchen Thatſache ſelbſt gegenüber, und als die geſchichtlichen Stürme der Reformationszeit in Wirklichkeit ausbrachen, ſehen wir ihn weichlich ſich in ſich ſelbſt und ſeine Gelehrſamkeit zurückziehen, und eine zweifelhafte und zweideutige Stellung zu den Männern der Thatſache, namentlich zu Luther ſelbſt und zu Ulrich von Hutten, annehmen. Eigentlich erſchrak der blonde Erasmus vor dem Gedanken, der plötzlich durch Luther an den Tag gekommen war, daß nämlich in der Wiſſenſchaft ein Element der Revolution ſtecke, und wenn er ſich auch gedacht hatte, daß die Welt durch die Wiſſenſchaft eine andere werden ſolle, ſo meinte er, müſſe dies doch im

Frieden, mit allem Anſtand, und ohne Schaden für Jedermann, geſchehen. So ſchrieb er im Jahre 1520 an den Rector der Univerſität Erfurt Folgendes: „Die Wiſſenſchaften müſſen ſich auf den Hochſchulen unvermerkt einſchleichen, ſo daß ſie nicht als Feinde erſcheinen, die Alles vor ſich niederwerfen, ſondern als Gaſtfreunde, die allmählig mit den alten Bewohnern des Hauſes in eine Familie verſchmelzen. Gewaltſame Veränderungen haben mir niemals gefallen; und wenn meine Einſicht mich nicht ganz trügt, ſo wird durch beſcheidene Rathſchläge weit mehr ausgerichtet als durch leidenſchaftliche Kämpfe.“ Der offene Kampf war es alſo, vor dem Erasmus zurückbebte, und wir ſehen hier in ihm ein weibliches Prinzip der Reformationszeit ſich regen, das gern vermitteln und verſöhnen, überall anknüpfen und überall noch feſthalten möchte, gegenüber der einſeitigen und darum Alles thatkräftig vollbringenden Mannesnatur Hutten's und Luther's, die mitten in den Kampf gehen und nicht weichen noch wanken wollen. Erasmus ſagte, daß Luther „dem Papſt an die Krone und den Mönchen an die Bäuche gegriffen habe“, und dieſer Griff ſchien ihm ſelbſt in ſeinem innerſten Herzen ein ganz nützlicher und nothwendiger zu ſein, aber er wollte ſich nicht zu einer öffentlichen Partei dafür erklären, er gehörte zu den halb feigen, halb vornehmen Naturen, welche in ſchwierigen und gefährlichen Zeiten aus ihrem Herzen ein koſtbares Geheimniß machen. So begegnen wir hier in unſerm Erasmus leider der erſten Perfidie des proteſtantiſchen Weltalters, der erſten Perfidie gegen den thatſächlichen Geiſt der Zeit, der ſeitdem bei den Vertretern und Lettern der modernen Wiſſenſchaft ſo viele Perfidien gefolgt ſind. Und wie es bei jeder Geneſis einer neuen Weltepoche einen Kain oder Judas gegeben hat, ſo muß uns auch Erasmus als dieſer erſte Verräther der

proteſtantiſchen Zeit erſcheinen, der den Proteſtantismus perſönlich verrathen hat, nachdem er ihm den erſten Bruderkuß der Wiſſenſchaft gegeben. Erasmus war ſich dieſer ſeiner zweideutigen Stellung zur Zeit ſelbſt bewußt, denn er ſchreibt darüber an einen Freund folgendermaßen: „Hätte auch Luther Alles auf die unſträflichſte Weiſe geſchrieben, ſo habe ich eben doch keine Neigung, für die Wahrheit zu ſterben. Es hat nicht jeder den Muth, ein Märtyrer zu werden, und mir iſt bange, wenn es Ernſt würde, ich möchte es machen wie Petrus.“ Dies war der weichherzige Erasmus, dem man es nicht verdenken konnte, daß ihm die Luſt zu einem Märtyrer der Zeit gefehlt, denn er war ſo zart gebaut, daß er das Wort Tod nicht ohne Schaudern hören konnte. Seine blauen Augen waren faſt immer halb geſchloſſen, und die feine Ironie, welche ſeine Mundwinkel beſtändig umſchwebte, charakteriſirte ihn mit dieſem Lächeln, das alle Verhältniſſe ſcharf durchdringt, und ſich ſelbſt nicht traut, weil es Niemanden traut. Luther ſagte deshalb geradezu von Erasmus: „daß er in der Haut nichts tauge“, und dieſer Luther'ſche Ausdruck iſt ſehr charakteriſtiſch, indem dadurch dies Nichtstaugen, als in der Phyſis des Erasmus liegend, angegeben wird. Weniger glimpflich ſagte Luther an einer andern Stelle: „Erasmus iſt ſchlüpfriger als ein Aal, ungewiß und fährlich allenthalben zu faſſen. Er will auf Eiern gehen, und doch keines zertreten, ſagen, und nicht ſagen, ſchließen und — nicht ſchließen.“ Indeß bezog Erasmus zu viele Penſionen von vornehmen katholiſchen Gönnern, und der kaiſerliche Hof Karls V. ſelbſt, der ſich ſo entſchieden gegen Luther erklärt hatte, zahlte ihm ein zu bedeutendes Jahrgehalt, als daß Erasmus, der alles dies nicht entbehren konnte, der Sache Luther's ſich offen hätte anſchließen mögen. Erasmus war ein Lebemann, dem die Behaglichkeit des

äußerm Daſeins ſehr viel galt. Er mußte immer ſchön eingerichtet ſein, er liebte koſtbare Polſter in ſeinem Hauſe, zierliche Geräthe um ſich her, und er ſelbſt rühmte ſich einmal, daß ihn ſein Haushalt jährlich 600 Gulden koſte, was für den Aufwand der damaligen Zeit höchſt anſehnlich zu erachten war. —

Erasmus mußte ſich in prächtig geſchmückten Zimmern in ſeine Polſter einwickeln, um darunter den draußen blaſenden Sturm der Weltgeſchichte zu verhören. Wer ein ſchlechtes hiſtoriſches Gewiſſen hat, und das hatte der gegen beide Parteien der Zeit zweizüngelnde Erasmus, der duckt ſich gern ſo behäbig und bequemlichkeitsſüchtig unter, und es wird ihm ſelten an Mitteln fehlen, ſich ein genußreiches äußeres Daſein zu verſchaffen. So wurde dem Erasmus vom Pabſt ein Bisthum angeboten, wenn er gegen Luther ſchreiben wolle, aber was er dem Papſt noch abſchlug, das bewilligte er bald dem Könige von England, Heinrich VIII. der ihn dazu unaufhörlich gedrängt hatte. Erasmus ſchrieb gegen Luther, und iſt ſchwerlich ohne bedeutenden Lohn dafür geblieben. Er ſelbſt meldet in einem Briefe ſeinem Freunde Pirkheimer (Epist. lib. 30 ep. 20) er habe nur deshalb gegen Luther geſchrieben, weil es der König von England, der ihn ſo lange dazu gedrängt, zuletzt übel genommen haben würde, wenn er es nicht gethan. Es lag alſo dieſem Mann der Wiſſenſchaft noch etwas daran, daß ihm die Könige nichts übel nehmen ſollten, und während um dieſelbe Zeit Luther, wie ſein Biograph Matthesius erzählt, oft bei der dürftigſten Mahlzeit, bei Salz und Brot und einem Häring ſaß, und die Bibel in's Deutſche überſetzte, wie ein recht armer Menſch des Volkes, ſo kaufte ſich Erasmus von dem guten Stück Geld, das er an Luther verdient, vielleicht neue Möbel, oder einen ſchönen Teppich, der friſch aus Venedig gekom-

men war. Denn in dieſer Zeit begann zugleich der Luxus des ſtädtiſchen Lebens mächtig emporzublühen. Ueber Venedig waren nach Deutſchland die Reichthümer und die Pracht Aſiens hergefloſſen gekommen, und in den Städten Augsburg und Nürnberg, welche die Handelsverbindung mit Italien am lebhafteſten angeknüpft hatten, ſah man mit dem Wohlſtand zugleich die Kunſt und die Schönheit einziehen in das wirkliche Leben. In Augsburg wurden Häuſer gebaut im venetianiſchen Stil, deren Mauern man mit Freskomalereien geziert ſah.

Erasmus indeß, der achſelzuckend gegen Luther ſich ſtellte, der ihn tadelte, daß er keine Achtung gegen die gekrönten Häupter beſitze, daß er vorwitzig als ein Einzelner ſich herausdränge, um die Zeit zu reformiren, was er doch den mächtigen Herren von Gottes Gnaden lieber überlaſſen ſolle, Erasmus der ſagte: Luther ſei ein ganz guter Mann und habe einige recht vernünftige Sätze aufgeſtellt, die aber auch wieder gar ſehr viel Paradoxes enthielten, und von ihm ſelbſt mit viel zu großer Heftigkeit vertheidigt würden; Erasmus brachte es doch mit all dieſen Halbheiten zu keinem rechten Anſehn mehr ſelbſt bei der entgegengeſetzten Partei, bei der beſtehenden Kirche, wie ſehr er auch in verbindlichen Wendungen ſeine fortdauernde Ergebenheit gegen das Oberhaupt der römiſchen Kirche verſicherte. Die Anhänger und Vertreter des Papſtthums erklärten ihn vielmehr bald auf das Entſchiedenſte für den erſten Feind der römiſchen Kirche, und verfolgten ihn als ſolchen in Predigten, Vorleſungen und Flugblättern aller Art, womit denn auch dem Erasmus ſein eigentlichſtes Recht geſchah. Denn das Mönchs- und Pfaffenweſen hatte die tiefen Wunden, welche ihm zu allererſt die Satire des Erasmus geſchlagen, noch klaffend aufzuweiſen. Seine berühmte Lobrede der Narrheit (Moriae encomium,)

war noch nicht vergeſſen, und konnte nicht vergeſſen werden. Vielmehr verbreitete ſich dies Buch noch bei Lebzeiten des Erasmus in 27 Auflagen durch ganz Deutſchland, und wurde faſt in alle europäiſchen Sprachen überſetzt, ſo daß es als der eigentliche Schlüſſel des neuen Geiſtes des Jahrhunderts, als das erſte Höhenfeuer der volksthümlichen Oppoſition erſcheint. Erasmus benutzte zur Form dieſer Oppoſition das eigenthümliche Element der Narrheit, das in Deutſchland ſchon ſeit Jahrhunderten als ein wahrhaft nationales ſich eingebürgert hatte, das im Volksbuch des Eulenſpiegel eine beſtimmte Perſönlichkeit angenommen, das im Reinecke Fuchs ſo ſinnreich unter der Thiermaske die Oppoſition gegen Fürſten und Pfaffen verborgen, das in Sebaſtian Brandt's Narrenſchiff ſich zu einer ernſten ſittlichen Geißel über alle Stände und Geſchlechter gemacht, und in Johann Geiler von Kaiſersberg ſogar die Kanzel des Straßburger Münſters beſtiegen hatte, um dort über die Schiffsladung der Brandtſchen Narren zu predigen: welche Erſcheinungen wir in einem eigenen folgenden Abſchnitt über die Volksliteratur dieſes Zeitraums näher zu betrachten haben werden.

Erasmus aber hatte in ſeiner Lobrede der Narrheit, wenn auch in lateiniſcher Sprache, doch darum nicht minder beweglich und populair, dies ächt deutſche Element aufgegriffen und die eindringlichſte Zeitſatire daraus gemacht. Er ſchrieb dies Buch im Jahre 1509, unterwegs auf ſeiner Reiſe in Italien, wo er rings um ſich her Gelegenheit gehabt hatte, die friſcheſten Eindrücke von der Entartung und ſittlichen Zerlaſſenheit des römiſchen Kirchenweſens und des italieniſchen Lebens überhaupt in ſich aufzunehmen. Er war damals im Begriff von Italien aus nach England zu reiſen, wo eben Heinrich VIII., nach dem Tode ſeines Vaters, den Thron beſtiegen hatte, und da dieſer Fürſt ſchon als junger Prinz die größte Vorneigung für Erasmus

an den Tag gelegt hatte, ſo riefen ihn die hohen engliſchen Freunde des Erasmus jetzt dorthin in die Nähe des Throns, in der Hoffnung, ihm jetzt für immer eine Stellung in England begründen zu können. Erasmus wohnte in London bei Thomas Morus, und überreichte dieſem gewiſſermaßen als Gaſtgeſchenk die mitgebrachte Lobrede der Narrheit, mit welcher er begrüßen wollte den freien Boden Englands, das von dieſem Geiſtes- und Gewiſſensdruck Roms niemals ſo gebeugt worden war, als das unglückliche Deutſchland. Die erſte Ausgabe ſcheint noch in demſelben Jahre 1509 in Paris gedruckt worden zu ſein. Eine der älteſten Ausgaben iſt die unter dem Titel: Μωρίας ἐγκωμιον, id est, stultitiae laus, libellus vere aureus, nec minus eruditus et salutaris quam festivus. Argentor. ap. Schurer 1514. 8. Hans Holbein, der in ſeiner ſinnigen und witzigen Kunſt des Holzſchnitts ebenfalls den reformatoriſchen Geiſt des Jahrhunderts wiederſpiegelt, hat einige Ausgaben mit den ergötzlichſten und ſeltſamſten Zeichnungen ausgeſtattet, unter denen man auch den Papſt ſelbſt mit der dreifachen Krone in eigenthümlicher Stellung erblickte.

In dieſem Buch des Erasmus ſehen wir aber die Narrheit ſelbſt perſönlich auftreten, als Moria, Tochter des Plutus, führt ſie ſich ein, geboren iſt ſie auf den glückſeligen Inſeln, an den Brüſten der Trunkenheit und Ungezogenheit hat ſie als Kind gelegen, und ſich daran groß geſogen. In der langen Geſchichte, welche ſie uns beredt zu erzählen beginnt, ſchildert ſie ihr eigenes unermeßliches Reich, zu dem eigentlich Alles gehört, was lebt. Vor dies Forum der Narrheit ſind denn auch alle Stände und alle Richtungen der Zeit geladen, und indem ſie ironiſch gelobt werden, wie wacker ſie ſich in der Thorheit gehalten hätten, empfangen ſie dadurch ihre ſchneidende Kritik. Den größ-

ten Schimpf erhält die dialektische Theologie mit ihren Syllogismen, durch welche sie die Kirche zu stützen vermeine, wie Atlas den Himmel. Dann sind es die Mönche, die magistri nostri, und ihre Genossen, mit ihrer Dummheit, ihrer Rohheit, ihrer Unwissenheit und ihrem Cynismus. Die Bischöfe werden dann gegeißelt in ihrem weltlichen, geldgierigen, theatralischen Wesen. In dieser Satire greift jedoch Erasmus nicht bloß die verderbten Formen und Vertreter der Religion an, sondern die Satire, die er so siegesübermüthig schwingt, dringt zuweilen auch in das positive Gebiet der Religion selbst ein, und verletzt geistesfrei die inneren Gränzen des Dogmas.

Derselbe Geist trieb ihn auch in seinen schon früher erwähnten Gesprächen (Familiarium colloquiorum opus) die seit 1522 in unzähligen Ausgaben erschienen sind.

Bei der schwierigen Position, welche den Erasmus zwischen Lutherthum und Papstthum in der Mitte fesselte, ist zu verwundern, daß noch soviel Ruhm und Ansehn von ihm übrig geblieben ist. Es gehörte aber zur ungeschmälerten Behauptung dieses seines Namens diese unermüdliche literarische Kraft und Thätigkeit, die ihn zum gelesensten Schriftsteller des ganzen Europa machte, ferner sein glänzender Witz, seine anmuthigen Pointen, und der geistreiche Firniß, hinter dem er immer that, als wenn ihm ganz gut zu Muthe sei. Vielleicht muß es als ein Unglück für die ganze Sache der deutschen Reformation angesehen werden, daß der einzige diplomatische Kopf dieser Zeit, welches Erasmus war, und der manche Seiten der deutschen Reformation, die im nationalen Phlegma und Ungeschick stecken geblieben sind, geschickt hätte vermitteln, und in das nationale Leben hinüberführen können, wozu Luther und Ulrich von Hutten zu einseitig und zu starr waren, der Reformation verloren ging.

Neben Erasmus haben wir auch Johann Reuchlin als dieſen wiſſenſchaftlichen Vorkämpfer und Begründer zu betrachten, der beſonders dadurch, daß er das Sprachſtudium des Hebräiſchen ſchuf, ſeinerſeits der hiſtoriſchen Zeitbewegung diente.

Die hebräiſche Sprache war ſeit den Zeiten des heiligen Hieronymus unter den Chriſten nicht mehr bekannt geweſen, und Reuchlin beſchreibt ſelbſt in der Vorrede zu ſeinen Rudimenta hebraica, welche ſein Hauptwerk für die Erneuerung des hebräiſchen Sprachſtudiums ſind, die beiſpiellos mühſeligen Wege, welche er gehen mußte, um die Kenntniß des Hebräiſchen durch das koſtſpieligſte Zuſammenbringen von Büchern, und durch das Aufſuchen ſchriftkundiger Juden in allen Ländern, beſonders in Deutſchland und Italien, ſich zu erwerben. Er ſagt, daß er ſich das Hebräiſche gewiſſermaßen brockenweiſe von den Juden auf den Straßen zuſammengeſtſcht habe. Und daraus ſtellte er mit ſtarkem und geſtaltendem Geiſt die Wiſſenſchaft dieſer Sprache wieder her, welche der entſcheidenden That dieſes Jahrhunderts, der Bibelüberſetzung Luther's, vorangehen mußte. Aber ſein Umgang mit den jüdiſchen Rabbinen hatte ihn zugleich auf die Cabbala geführt, und Reuchlin glaubte im Drang ſeines Strebens, daß er in der Cabbala das wahre und ächte Geheimniß der Zeit werde erfaſſen und aufdecken können. Denn daß ſich ungewöhnliche und geheimnißvolle Zuſammenhänge des ganzen Lebens jetzt verwirklichen wollten, darauf ſchienen alle Geiſter der Zeit faſt in einer beſtimmten Erwartung und Spannung gerichtet. Dies Geheimniß aber, um das es ſich in der Welt und in Deutſchland nun handeln ſollte, war die Geſchichte ſelbſt, die in ihren Grundtiefen ſich aufrührte. Statt des Geheimniſſes der Geſchichte aber ergriff Reuchlin die Geheimniſſe der Cabbala. Hierin deutete er aber einen merkwürdigen

Zuſammenhang an, welcher in dieſer Zeit zwiſchen dem Wort der Sprache, das die neuen Studien ergriffen hatten, und zwiſchen der im Worte liegenden tiefinnerſten Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, ſich geltend machen ſollte. In ſeinem berühmten Werk: de verbo mirifico, worin ſich Reuchlin mit dieſer eigenthümlichen Myſtik des Wortes beſchäftigt hat, iſt er oft in ſehr gedankenvollen Anſchauungen und in einer glänzenden blühenden Sprache auf dieſen geheimnißvollen Zuſammenhang des Zeitalters eingegangen. Dies Geheimniß des innerſten Zuſammenhanges aller erſchaffenen Dinge iſt eben das Wort, in welchem der cabbaliſtiſche Philoſoph Reuchlin, welcher die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie mit dem Hebraismus verbunden hatte, die Wirklichkeit in Gott und Gott in der Wirklichkeit erblickt. Es heißt in der angeführten Schrift unter Anderm: „Gott, der ſich des Umgangs mit der heiligen Seele freut, will dieſelbe in ſich verwandeln, in ihr wohnen: Gott iſt Geiſt, das Wort iſt ein Hauch, der Menſch athmet, Gott iſt das Wort. Die Namen, die er ſich ſelbſt gegeben, ſind ein Wiederhall der Ewigkeit: da iſt der Abgrund ſeines geheimnißvollen Webens ausgedrückt; der Gottmenſch hat ſich ſelbſt das Wort genannt.“ (II. 6. 15. III. 3. 19.) Reuchlin drückte hier aber noch cabbaliſtiſch aus, was die begonnenen Sprachſtudien der Zeit hiſtoriſch ausdrücken wollten, nämlich daß aus dem frei werdenden Wort die eigentliche Umgeſtaltung des ganzen Völkerlebens in göttlichen und menſchlichen Dingen hervorgehen ſolle.

Einen eigenthümlichen Vorläufer und zugleich Mitkämpfer der Reformation erblicken wir in Ulrich von

Hutten, dieſem ritterlichen „Poet und Orator," wie er ſich ſelbſt nannte, welcher der erſte Märtyrer der neuen Freiheit in Deutſchland iſt, während Erasmus kein Märtyrer hatte werden wollen. In ihm ſtellen ſich uns zugleich diejenigen Bewegungen dar, welche in Deutſchland aus der Reformation der Kirche zugleich eine nationale Reform, eine Reform des öffentlichen und politiſchen Lebens der Deutſchen, zu machen ſtrebten. Wenn Luther ſeine erſte und umfaſſendſte Reformſchrift, in welcher er auf die einheimiſchen Nationalzuſtände einging, vorzugsweiſe dem „chriſtlichen Adel deutſcher Nation" widmete, ſo deutete er damit ſchon ein merkwürdiges Element dieſer Zeit an, das ſich gerade im deutſchen Adel zu regen angefangen, und von dem Luther ſelbſt eine mächtige Anregung und Förderung erhalten hatte. Unter dieſen wahrhaft Edeln der deutſchen Nation, welche dem verfallenen und geſunkenen Adel ein neues proteſtantiſches Lebenselement einzuhauchen trachteten, iſt vor allen Ulrich von Hutten zu nennen, der uns das erſchütterndſte deutſche Lebensbild vor Augen ſtellt. Zugleich hatte Hutten auf Luther ſelbſt einen gewaltigen Einfluß ausgeübt, obwohl ſich beide niemals perſönlich gekannt haben. Hutten ſelbſt rühmte ſich an mehreren Stellen ſeiner Schriften, und beſonders in ſeiner bekannten Expostulatio cum Erasmo, daß er lange vorher, ehe es Luther gewagt habe, gegen Rom gekämpft und gerungen, und die Niederdrückung der päpſtlichen Macht zum Heil des deutſchen Vaterlandes erſtrebt habe. Die Verbindung zwiſchen der geiſtigen und weltlichen Freiheit der Völker hatte ſich zuerſt in dieſem hochherzigen fränkiſchen Ritter ſchon zu einem feſten Bewußtſein ausgebildet, und ſo war ſein Kampf gegen den Geiſteszwang der römiſchen Curie deshalb frühe ſchon auch als ein Freiheitskampf für das politiſche Leben Deutſchlands erſchienen.

Luther, indem er seine Schrift an den deutschen Adel herausgab, hatte schon von der neuen Bewegung und Gesinnung, die in demselben angebrochen war, vielfache Kunde erhalten, und es war ihm der Gruß und Schutz dieser neuen Ritterschaft der Freiheit, die sich im Adel bilden wollte, mannigfach angetragen worden. Der erste Brief, welchen Ulrich von Hutten an Luther geschrieben, begann mit den Worten: „Wach' auf, du edle Freiheit! — Ich will Euch in Allem, es gehe wie es wolle, getreulich beistehen; derohalben dürft ihr mir forthin ohne alle Furcht alle euere Anschläge kühnlich offenbaren und anvertrauen. Wir wollen durch Gottes Hülfe unser aller Freiheit schützen und erhalten, und unser Vaterland von alle dem, damit es bishero ist unterdrückt und beschwert gewesen, getrost erretten."

Das mühselige Leben Ulrichs von Hutten haben wir jetzt zu betrachten, in welchem das neue protestantische Geschichtsleben zuerst jenes Märtyrerthum der deutschen Freiheit gebiert, das seitdem ein beständiger Erb- und Familienzug bei den großen Bewegungsmännern unserer Nation geblieben. Lichtenberg sagte einmal, daß sich der Charakter der Deutschen in zwei Worten zusammenfassen lasse: patriam fugimus. Und diesen ächt deutschen Charakter, das Vaterland zu fliehen, stellte Hutten zuerst auf das Erschütterndste durch sein Leben und seine Schicksale dar. Ihm, dem qualvollen Ringer in und mit seiner Zeit, war aufgegeben, gerade die Seite der deutschen Nation, auf welcher ihr Fluch und ihr Unglück liegt, in einem großen tragischen Typus hinzustellen. Hutten ist der Held derjenigen Tragödie des deutschen Geistes, in welcher Alles scheitert und untergeht, gerade in dem Augenblick, wo es reif zur That aus dem reifen Gedanken sich herausdrängt, und wo die Idee lange gewisserma-

ßen fertig und vollendet gelegen, aber ſo ſehr vollendet, daß ſie, auf dieſe ihre geiſtige und innere Kraft pochend und trotzend, und hochmüthig darauf werdend, darin immer den rechten Moment verträumt, um den Uebergang zur hiſtoriſchen That zu machen, und ſo zuletzt, bei aller geiſtigen Größe, immer das Schauſpiel eines kleinen, zerſchellten, jämmerlich betrogenen Volksdaſeins darbietet.

Dies iſt die alte und neue Tragödie des deutſchen Geiſtes, die an dem Leben Ulrichs von Hutten vollſtändig abgeſpielt werden kann, und die der moderne Dichter, welcher das in ſeiner Nation waltende Schickſal in ſeiner entſcheidendſten Geſtalt zur Darſtellung bringen wollte, vorausgeſetzt daß wir ein deutſches Nationaltheater hätten und haben könnten, darauf mit dem gewaltigſten Erfolg uns vorüberführen würde. Aber die Deutſchen haben eher den unglücklichen Hutten in Vergeſſenheit bei ſich gerathen laſſen, und faſt zwei Jahrhunderte hindurch war ſein Name und ſeine Schriften unter dem deutſchen Volke wie verſchollen geweſen, bis zuerſt Herder im deutſchen Merkur und nachher im 5. Band ſeiner Zerſtreuten Blätter in ſeinem „Denkmal Ulrichs von Hutten“ wieder an den gänzlich vergeſſenen Ritter erinnerte, ſowie auch Goethe, gleichzeitig mit dem patriotiſchen Moſer, den zürnenden Wunſch ausgeſprochen hatte, daß doch eine von unſeren ſiebenmal ſieben Akademieen und Societäten eine Sammlung der Schriften Hutten's veranſtalten möchte, was erſt in unſern Tagen, wenn auch noch immer nicht ganz vollſtändig, durch die Ausgabe von Ernſt Münch geſchehen iſt.

Es hat aber auch dieſer Umſtand, daß die Deutſchen den erſten Helden und Märtyrer ihrer Freiheit noch dazu mit der Schmach der Vergeſſenheit bedecken konnten, ſeine tragiſche Seite. Es iſt, als ob die guten Deutſchen in

Ulrich von Hutten das eigentliche Gespenst ihres Nationalunglücks lange gefürchtet hätten, es war dieser ächt deutsche Klumpen Unglück, über welchen die Nation, in ihren beständigen unheimlichen Ahnungen, diesen Schleier hatte fallen lassen, der das wehmüthige Bild Ulrichs von Hutten bedeckte. Und wenn seine Gestalt seitdem wieder eingetreten ist in das deutsche Nationalbewußtsein, wenn wir diesen Ritter wieder nach allen Seiten hin zu dem unsrigen gemacht haben, so mag uns das für unsre heutigen Geistes- und Lebenskämpfe, welche ihrem Prinzip nach noch die damaligen sind, kein unheilbedeutendes Symbol sein.

Auf der andern Seite konnte es leicht geschehen, daß die meisten seiner Schriften sich wieder zerstreuen und bald der allgemeinen Aufmerksamkeit entziehen mußten, da Hutten bei seinem unruhigen und vielfach umhergestoßenen Leben niemals daran denken konnte, seine Schriften zu sammeln, die, wie er selbst, nur an der Landstraße der Zeit flüchtig umherirrten, und oft schon in den Staubwirbeln der Zeit begraben wurden. Denn die meisten seiner Schriften verfaßte er selbst in diesem drängenden und gejagten Zeitmoment, auf der Reise und auf der Flucht, in einem Wirthshaus am Wege, besonders aber unterwegs zu Pferde, wo er, ein mit dem Sturmwind der Zeit dahinfegender Reiter, auf einzelnen Stückchen Papier seine besten Reden und Gedichte niederschrieb. Alle diese seine kostbaren Flugblätter aber, die er oft selbst nur mühsam wieder zusammenstellen konnte, müssen uns doch unter sich wesentlich zu einem Ganzen verbunden erscheinen, und dieses Ganze, das sie in ihren starken und großen Gedanken und in der oft rührenden Gewalt ihres Ausdrucks darstellen, ist die ringende deutsche Nation selbst, es sind lauter einzelne blutige Stücke von dem Ganzen des deutschen Volksherzens, die sich darin

zu einem wahren Kunſtwerk der Freiheit zuſammenzufügen trachten.

Ulrich von Hutten war der erſte Mann in Deutſchland geweſen, welcher die Nation frei machen wollte nicht bloß in ihren Gedanken, ſondern auch in ihrem unmittelbaren lebendigen Volksdaſein, und deshalb geſellte er zu ſeiner Schreibfeder das Schwert, welche beide er, als die Symbole des deutſchen Freiheitskampfes, auf ſeiner ganzen mühſeligen Lebenswanderung beſtändig mit ſich trug. Ritter und Magiſter der freien Künſte zugleich, in dieſen freien Künſten aber weſentlich nur die Freiheit des Vaterlandes betreibend, ſah Ulrich von Hutten zuerſt in der Wiſſenſchaft das wahre Ritterthum der neuen Zeit, wie er denn in ſeinem Schreiben an Wilibald Pirkheimer, worin er über ſeine ganze Lebensrichtung die merkwürdigſten Bekenntniſſe ablegt, ausdrücklich von ſich ſagt, daß er ſich ſeiner Familie wegen nicht für adlig halte, ſondern ſich den Adel erſt durch die Wiſſenſchaft und durch ſeine Verdienſte um das Vaterland zu erwerben gedenke. Um eine vollendete nationale Reform in Deutſchland durchzuführen, ſchien es ihm aber nöthig, zum Schwert zu greifen, und nicht bloß, wie Luther, geiſtig auf den Kampf des inneren Bewußtſeins ſich zu beſchränken. Hier theilen ſich dieſe beiden Seiten der Reformationsepoche in ihre zwei entſchiedenen Gegenſätze, vertreten durch die beſten Männer ihrer Zeit, durch Hutten und Luther, die beide ein weſentlicheres Verhältniß zu einander haben, als man gewöhnlich angenommen hat, da, nachdem in Hutten und ſeinen Freunden die weltliche Seite der deutſchen Reform verunglückt war, ſich in Luther immer einſeitiger und ſtrenger das Bewußtſein ausbildete, es ſei nur die innere Freiheit des Geiſtes, um die es ſich bei der deutſchen Nation handeln könne. Luther aber hatte eigentlich aus Hutten's

Schriften zuerſt die rechte und klare Einſicht über den römiſchen Hof und über die Stellung des Papſtes zur Chriſtenheit gewonnen. Wenn man ſieht, wie Luther in ſeiner Schrift „an den Adel deutſcher Nation“ die Geheimniſſe und Umtriebe des römiſchen Hofes ſo ſcharf erkennt und geißelt, während er noch bei ſeinem eigenen Aufenthalt in Rom geglaubt hatte, die Idee des Papſtthums in der Chriſtenheit aufrecht erhalten zu können, ſo muß man annehmen, daß ihm dies nicht möglich geweſen ſein würde, wenn ihm nicht Hutten ſchon durch ſeine ſehr gründlichen, wiſſenſchaftlichen und hiſtoriſchen Auseinanderſetzungen über die Idee der römiſchen Hierarchie und über die zuſammengelogenen Rechte und Beſitzthümer des Clerus den Weg dazu vorgezeichnet hätte. Schon ehe Luther ſeine Theſes in Wittenberg anſchlug, war Ulrich von Hutten, als er ſich auf ſeinem Stammſchloß Steckelberg in der Einſamkeit aufhielt, auf den Gedanken gekommen, die alte Schrift des Laurentius Valla, die von jeher ein Schrecken der Päpſte geweſen, wieder neu herauszugeben.

Laurentius Valla war ein italieniſcher Gelehrter geweſen, welcher in der Mitte des 15. Jahrhunderts zu Rom gelebt und von dem damaligen frei und wiſſenſchaftlich geſinnten Papſt Nicolaus V. Schutz und ein öffentliches Lehramt erhalten hatte. Dieſer kritiſche Kopf beſchäftigte ſich mitten in Italien mit der „Freiheit des menſchlichen Willens,“ er ſchrieb über die Unächtheit des Briefwechſels Chriſti mit dem König Abgarus, und hatte zuerſt die Fehler in der kirchlichen Ueberſetzung des Neuen Teſtaments, in der ſogenannten Vulgata, aufzudecken begonnen, woran wir auch Erasmus ſeine eignen Beſtrebungen auf dieſem Gebiet anknüpfen ſahen.

Ulrich von Hutten dagegen zog jetzt eine andere Schrift dieſes Mannes hervor, welche in das eigentliche

Eingeweide der römiſchen Kirche gegriffen, indem ſie die ſogenannte Schenkung Konſtantins des Großen, auf welche die Geiſtlichkeit die ausſchließliche Idee ihres Länderbeſitzes rechtlich begründen wollte, als eine Lüge und Dichtung nachwies. Dieſe Schrift führte den Titel: de falso credita et ementita donatione Constantini Magni, und war von den Päpſten mit ihren heftigſten Bannflüchen belegt worden, während ſie Hutten jetzt mit einer langen Zueignungsſchrift an den Papſt Leo X. verſah, indem auch er der bereits bemerkten Sitte der damaligen Oppoſition folgte, welche ihre Hauptſtreiche, die ſie ausführte, zugleich mit einer Dedication dem Gegner in das Haus ſandte. Herder nennt dieſe Dedication einen „wahren Helden- oder Eulenſpiegelſtreich in Hutten's Leben," aber dieſes Weſen der deutſchen Oppoſition, halb Narr halb Held zu ſein, iſt ihr ſeit dieſem erſten Heraustreten Hutten's treu geblieben. Es war dies aber eine flammende Dedicationsepiſtel, welche Hutten an den Papſt richtete, und der gewaltige Ton, der darin herrſchte, ward mit Staunen in allen Theilen von Deutſchland und zu Rom gehört. Hutten nannte darin die Vorgänger des Papſtes Diebe, Mörder und Straßenräuber, und greift hier bereits, noch ehe etwas von Luther gehört worden war, das Ablaßweſen auf das Nachdrücklichſte an, indem er darüber zu Leo X. ſagte: „Deine Vorfahren waren es, die in den Sünden anderer Menſchen, und ſelbſt noch in den Strafen der Sünden nach dem Tode, eine Gelegenheit fanden, Beute zu machen." Es war vielleicht die betäubende Wirkung dieſer Sprache, welche verurſachte, daß man die ſo lange unterdrückt geweſene Schrift, die namentlich dem römiſchen Kirchenſtaat jede rechtliche Baſis ſeines Beſtehens unter den Füßen entzog, daß man dieſe Schrift jetzt ungehindert ihre Wege ziehen ließ.

Den von Hutten zuerſt angeſchlagenen Ton der neuen Freiheit fand ſelbſt Luther noch drei Jahre nach dem Erſcheinen dieſer Dedication zu ſtark, obwohl er bald, bei Ueberſendung ſeiner Schrift über die chriſtliche Freiheit an den Papſt, dieſelbe Methode ergriff, in einer Zueignungsſchrift an Leo die Oppoſition ſelbſt einzuleiten. Schon früher war manches beißende Epigramm und manches helltönende ſatiriſche Gedicht des deutſchen Ritters durch Deutſchland umhergeflogen, und hatte die Gemüther in dem Gedanken entflammt, daß in Rom aller Druck des menſchlichen Geiſtes und alle Erniedrigung und Herabwürdigung der Völker ihren Ausdruck und ihren Mittelpunkt gefunden hätten.

In ähnlichem Sinne wirkte Hutten durch die Herausgabe einer alten Handſchrift: De unitate ecclesiae conservanda et schismate, quod fuit inter Henricum IV. Imp. et Gregorium VII. Pont. Max., welche er in der Bibliothek zu Fulda aufgefunden hatte. Er eignete ſie dem Herzoge Ferdinand von Oeſterreich in einem ſehr energiſchen Schreiben zu, in dem er dazu mahnt, Deutſchland unabhängig von Rom zu machen. Unter den erſten brauſenden Jugend- und Freiheitsdichtungen Hutten's aber iſt beſonders ſein Sieges- und Loblied auf Reuchlin zu erwähnen, das er ſchon im Jahre 1515, ehe er nach Italien ging, gedichtet hat. Der Triumph Reuchlin's über die theologiſchen Dunkelmänner der Univerſität Cöln, welche, unter der Anführung Hochſtraten's und Pfefferkorn's, ein Inquiſitionsgericht gegen ihn niedergeſetzt hatten, weil ſich Reuchlin, wie bereits erwähnt worden, geweigert, der beabſichtigten Judenverfolgung beizutreten und für die Verbrennung aller Bücher der Juden zu ſtimmen, dies bildete den Gegenſtand des feurigen Hochgeſanges, den Hutten, welcher ſich einen Schüler und Sohn Reuchlin's nannte,

anstimmte. Dies Gedicht lief lange nur in Abschriften in Deutschland umher, da der ängstliche Erasmus, welcher den Ton zu heftig fand, vom Druck abgerathen hatte, bis es endlich Hutten, zu Anfang des Jahres 1519, nach seiner Rückkehr aus Italien, jedoch ohne seinen Namen, im Druck erscheinen ließ. Hutten verherrlichte darin den Sieg der Wissenschaft, welchen Reuchlin gefeiert hatte, als einen Sieg der Freiheit des Vaterlandes. Die erste Ausgabe von 1519 scheint unter dem Titel: „Triumphus D. Reuchlini viri praestantissimi Encomion" herausgekommen zu sein. Es ist hier und da daran gezweifelt worden, ob dies Gedicht wirklich von Hutten sei, doch haben es ihm alle seine Zeitgenossen selbst zugeschrieben, und es trägt auch so entschieden den Ausdruck jenes stürmischen und inbrünstigen Geistes in sich, mit dem sich Hutten an die junge Sache der Zeit gehangen, daß nur er in diesen dunkeln und mächtigen Seufzern der Freiheit zu erkennen ist. Die Freiheit der Nation, ihre geistige und darin zugleich ihre politische Freiheit, sie ist der verbindende elektrische Faden, an welchem sich alle Schriften Hutten's, wie sie auch in verlorenen und fliegenden Blättern erschienen sein mögen, unverkennbar aufreihen. Dies Wort der deutschen Freiheit, welches Hutten zuerst so drangvoll hat hören lassen, es hat allen seinen Schriften, ungeachtet ihrer fragmentarischen Zerissenheit, doch gewissermaßen die Form und Weihe der Ewigkeit ertheilt. Denn dies Wort der Freiheit war es, in welches damals die ersten frischen und jungfräulichen Säfte der neuen Geschichte hineinschossen, und von dessen Klang darum Alles erschallte, und alle Augen übergingen. Hutten gehörte zu denen, welchen die Augen übergingen bei der deutschen Freiheit, und seine Jubelgesänge, mit denen er die Sonne der Zukunft heraufpochen möchte, verbargen viel geheime Wehmuth und ein

beklommenes Herz in ſich. Er ſtellt ſich ſelbſt als dieſen vorzugsweiſe berührbaren und angegriffenen Menſchen ſeines Jahrhunderts dar, indem er einmal von ſich ſagt: „daß ihm gemeiner Schmerz (Schmerz der Nation) weher thue als Anderen.“ Sein vertrauter Freund Cochläus, der es gut mit ihm meinte, warnte ihn darum vor dieſer germanica libertas, nach der es dem Ritter ſo weh that in Herz und Gliedern, und er prophezeite ihm großes Unglück daraus, wenn er ſich noch weiter mit dieſer gefährlichen und zweifelhaften Perſon befaſſen würde, indem er an Pirkheimer über Hutten ſchrieb: Vereor, ne germanica illa libertas, si non temperatur, gravior ei aliquando sit futura. Retrahe eum quaeso, ne forte barbarorum insidiis tanto praemature spolietur ingenio communis patria nostra. Aus dieſen merkwürdigen Worten des Cochläus erſieht man, wie ſchon damals in Deutſchland die Anſicht eine ausgebildete war, daß die deutſche Freiheit den verderbe, welcher ſich mit ihr beſchäftige. Daß aber der Reuchlin'ſche Triumphgeſang ein Gedicht Hutten's ſei, geht ſchon aus der dem Gedicht angehängten Nachſchrift ſelbſt hervor, worin man den eigenthümlichen Wahlſpruch Huttens lieſt, indem es heißt: ruptus est carcer, jacta est alea, regredi non licet. Dies iſt das: ich hab's gewagt! womit Hutten den großen Sprung bezeichnen wollte, den er von einer alten Zeit zu einer neuen herüber gethan, und den er, da er nun einmal auf der Zinne der neuen Zeit ſitze, nicht wieder zurückthun könne. In dem Eingang zu ſeinem „Geſprächbüchlein“ hat Hutten, in einem an den Leſer gerichteten Gedicht, dies „Ich hab's gewagt“ ſelbſt in ſeinem ganzen Sinn, als Wahlſpruch des neuen nationalen Strebens, erläutert. Dies Gedicht fängt mit den Worten an:

Die warheit iſt von newem geborn,
Vnd hat der betrugk ſein ſchein verlorn.

Darauf freut ſich der Dichter des begonnenen Strebens der Wahrheit in Deutſchland, indem er ausruft:

Ach fromme Teutſchen halt ein rat,
Das nun ſo weyt gegangen hat,
Daß nit geeh wieder hinder ſich.

Von ſich ſelbſt ſagt er zuletzt:

Wiewol mein fromme muotter weynt,
Do ich die ſach hett gfangen an.
Gott wöll ſye tröſten, es müſſz gan,
Vnd ſollt es brechen auch vorm end.
Wils Gott, ſo mags nit werden gwend.
Darumb will brauchen füß vnd hend.
Ich hab's gewagt!

Dies Geſprächbüchlein Hutten's, in welchem er ſeine berühmten Geſpräche über das Fieber zuſammenſtellte, enthält auch den merkwürdigen Dialog: Vadiscus, sive Trias Romana, worin er ſeinen Widerſtand gegen Rom zu einer noch entſchiedeneren Macht des Ausdrucks geſteigert hat. Es unterreden ſich darin ein Freund Hutten's und der Verfaſſer, indem der Eine dem Andern die ihm gewordenen Mittheilungen eines Reiſenden, Namens Vadiscus, der aus Rom gekommen, über den ausſchweifenden Lebenswandel der römiſchen Cleriſei, erzählt. Dies Geſpräch führt den Namen der römiſchen Trias, weil es faſt durchgehends aus Triaden beſteht, die ſich folgendermaßen darſtellen: „Drei Dinge erhalten das Anſehn Roms; die Würde des Papſtes, die Reliquien der Heiligen und der Ablaßhandel. — Dreierlei Waaren werden in Rom öffentlich verkauft: Chriſtus, geiſtliche Würden und Weiber. — Von drei Dingen hört man ungern reden: von allgemeinen Concilien, von der Verbeſſerung der Kirche und von der Aufklärung Deutſchlands. — Drei Dinge ſind zu Rom in hohem Werthe: ſchöne Weiber, ſchöne Pferde und päpſtliche Bullen. — Drei

Dinge sind in Rom ganz gemein: Hochmuth, Kleiderpracht und Fleischeslust. — Drei sehr verderbliche Dinge ziehen die Kardinäle nach sich: die lange Schleppe an ihren Kleidern, womit sie Staub erregen, und sowohl den Augen als den Lungen schaden; ein großes Gefolge von Taschendieben, Meuchelmördern, Mädchen- und Weibermäklern, Giftmischern und anderem Gesindel; endlich ihre Gnadenbezeugungen und Dispensationen, womit sie nah und ferne alles rein ausfegen. — Drei Dinge können Rom besser machen: der Ernst der deutschen Fürsten, die Verzweiflung der deutschen Nation und die Waffen der Türken."

Stärker noch, als diese Triaden selbst, sind die im Verlauf dieses Gesprächs dazu gegebenen Erläuterungen und Commentare, welche meist mit unwiderlegbaren historischen Beweismitteln auftreten und aus der Geschichte der Päpste selbst hergenommen sind. Dazwischen bricht das deutsche Nationalgefühl Hutten's oft in glühender Wehmuth heraus, wie an der Stelle, wo er von der eigenthümlichen Verachtung der Deutschen spricht: „Ueber uns Deutsche lachen zu Rom die Kinder, die alten Weiber, die Handwerker, Kaufleute, Pfaffen, Laien, Edle und Unedle, Herren und Knechte; selbst die Juden dürfen die Deutschen verspotten. Man hat dort ein eigenes Sprichwort, und bedient sich desselben sehr fleißig, um uns verächtlich zu machen, wiewohl man nichts von uns sagen kann, als daß wir ihre Verspottung nicht merken wollen, daß wir zu leicht glauben und uns aus Aberglauben dasjenige von der List nehmen lassen, was man vor Zeiten selbst mittelst der Waffen nicht nehmen konnte."

Nicht minder wirkten die Epistolae obscurorum virorum in Deutschland, welche durch ihre Verbreitung und Aufnahme die Bedeutung einer Nationalsatire erlangten und dem Pfaffenthum in der öffentlichen Meinung den heftigsten

Stoß gaben. Von dieser merkwürdigen Briefsammlung erschien das erste Buch zuerst im Jahre 1515, wahrscheinlich von Wolfgang Angst und Crotus Rubianus gemeinschaftlich verfaßt, an dem Druckort Hagenau, und es erweckte so sehr die Sympathie Hutten's, daß er sich entschloß, an dem zweiten Buch derselben zusammen mit seinem Freunde Crotus mitzuarbeiten, in welcher Weise sich wohl die Mitverfasserschaft Hutten's an diesem Werke am zuverlässigsten feststellen läßt.*) Dies Buch, das besonders das Treiben der Bettelmönche in ihrer eigenen Sprache, in dem barbarischsten Latein, geißelte, und sie in ihrer nichtsnutzigen Gelehrsamkeit, Sittenlosigkeit und Rohheit vor aller Welt enthüllte, es ward, obwohl es vorzugsweise eine mit den deutschen Nationalsitten verwobene Satire war, auch in allen übrigen Ländern Europa's begierig gelesen und laut belacht, unter dem Zetergeschrei der darin portraitirten Theologen, deren Originale leicht herauszufinden waren. Die Autorschaft der Dunkelmännerbriefe war abwechselnd dem Reuchlin, Erasmus, Hutten, Eoban Hesse, Pirkheimer, Hermann Busch, und allen den namhaften Männern jener Zeit, welche an der Spitze der wissenschaftlichen und literarischen Bewegung standen, zugeschrieben worden, und es ging mit ihnen fast, wie später in England mit den Briefen des Junius, daß man niemals gänzlich und unbestreitbar über die Verfasser hat einig werden können, welches in der ganzen Literaturgeschichte fast die beiden einzigen Beispiele bewahrter Anonymität bei so Epoche machenden Werken sind. Erasmus war wohl am allerwenigsten der Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, und er freute sich nur heimlich an den treffenden Streichen, welche diese Satire ausführte, ja er soll darüber

*) Vgl. Wagenseil, Ulrich von Hutten S. 195 flgd.

so gelacht haben, daß ihm ein Geschwür aufbrach, das den Aerzten tödtlich geschienen hatte. Dagegen hatte sich die angegriffene Partei selbst wohl am allgemeinsten dafür erklärt, Hutten für den Verfasser anzusehen. Die Benennung obscuri viri war ein Stichwort, das sich am häufigsten in Hutten's Gedichten und Briefen fand. Indeß hatte sich doch auch schon früher die Meinung gebildet, daß diese Autorschaft mehreren Verfassern zugeschrieben werden müsse. —

Leo X. hatte schon diese Briefe verboten und zum Verbrennen empfohlen. Um so mehr schien es zu bewundern, daß Hutten selbst noch immer ungetroffen von dem römischen Bann dastand, bis ihn dieser endlich zuerst im Jahre 1520 ereilte, wo Leo X. ein Breve an den Erzbischof Albert von Mainz erließ, um ihn zu einer Bestrafung und Zügelung Hutten's aufzufordern, welcher damals im Dienst und Schutz dieses geistlichen Fürsten zu Mainz sich befand. Dies erweckte ein Zerwürfniß Hutten's mit seinem lange so nachsichtsvoll gebliebenen Gönner, unter dessen Augen Hutten in Mainz mehrere seiner freimüthigsten Schriften hatte drucken lassen können, und Hutten mußte das goldene Mainz, wie er es nannte, verlassen, wo er die schönsten Tage seines Lebens verbracht. Es wurde jetzt bei Strafe der Excommunication der Verkauf und das Lesen der von Hutten herausgegebenen Schriften verboten, und für Hutten begann jetzt die Zeit seiner Verfolgung und Drangsale, an denen sich sein edeles Dasein bis in den Tod zerreiben mußte. Auf dem Schloß Landstuhl, zwischen Kaiserslautern und Zweibrücken gelegen, und noch jetzt in seinen Ruinen merkwürdig zu erblicken, nahm Hutten jetzt bei seinem Freunde Franz von Sickingen die ihm noch einzig gebliebene Zuflucht, wo sich schon mehrere andere um der Wahrheit willen verfolgte Flüchtlinge ein-

gefunden hatten, wo sich gerade jetzt der edle Ritter Hartmut von Cronenberg und Heinrich Kettenbach, ein flüchtiger Prediger aus Ulm, bei Sickingen befanden. Später zog Sickingen mit seinen Freunden nach dem Schlosse Ebernburg, das an der Nahe bei Kreutznach gelegen war. Hier errichtete Hutten eine Druckerei, und nannte dieses Schloß die „Herberge der Gerechtigkeit."

Es ist merkwürdig zu sehen, wie die freie Presse, welche der Sache der neuen Zeit dienen sollte, ihre erste heimliche Zuflucht auf dem Schlosse eines deutschen Ritters findet, und wie diese Druckerei, welche die Herberge der Gerechtigkeit in ihrer Zeit zu sein sich rühmen durfte, als ein festes Schloß für die deutsche Freiheit sich hinstellt, das, Trost und Heil erweckend, weit in das deutsche Land hinausragt.

Anderthalb Jahre hindurch verweilte Hutten in sicherer Zurückgezogenheit auf Ebernburg, und schrieb und druckte hier mehrere seiner Sendschreiben, die am meisten Eindruck in Deutschland machten, darunter die an Karl V., an Albert von Mainz, an den Churfürsten Friedrich von Sachsen, an den Ritter Sebastian Rothenhahn, an die deutschen Stände u. a. In der Schrift an den Churfürsten Friedrich von Sachsen sagte er: „Wenn Themistokles noch lebte, würde er von den Deutschen das Nämliche sagen, was er von den Eretriern sagte: sie haben ein Schwert, aber keinen Muth!" In seinem Sendschreiben an Karl V. forderte Hutten den Kaiser auf, sich der Deutschen gegen den Papst anzunehmen, da er der Einzige sei, welcher der Gewalt dieses Hohenpriesters werde widerstehen können. Zugleich verfocht darin Hutten seine eigene Sache, da der Papst gefordert hatte, daß er, der deutsche Ritter, gebunden nach Rom geführt werden solle, und zwar deshalb, weil er seiner gedrückten Nation habe helfen wollen. In dieser Zeit entstand auch sein Sendschreiben an Franz von Sickingen,

in dem er zum Schluß sehr rührend sagt: „daß man an seinem Freund sehen mag, wie teutsch Blut noch nit verfygt, noch daß adlich Gewächs teutscher Tugend ganz ausgewurzelt sei.“ Mit dieser Zueignungsschrift sandte Hutten seinem ritterlichen Freunde die für ihn gearbeitete deutsche Uebersetzung seines „Gesprächsbüchleins“, mit dem Motto: „Ein großes Ding die Wahrheit, stark über Alles.“

Am volksthümlichsten unter allen Schriften Hutten's wurde aber die „Clag und Vormanung gegen den übermäßigen vnchristlichen gewalt des Bapstes zu Rom, und der vngeistlichen geistlichen, durch Herrn Vlrich von Hutten, Poeten vnn Orator der ganzen Christenheit, vnn zuuoran dem vatterland teutscher Nation zu nutz vnd gut, von wegen gemeiner Beschwernuß, vnd auch wegen seiner eigen nottdurfft, in Reymens weiß beschrieben. Jacta est alea.“ Diese Flugschrift scheint ebenfalls in Ebernburg im Jahre 1520 herausgekommen zu sein. Auch müssen wir noch eine Schrift von ihm anführen, welche uns den Ritter in einer eigenthümlichen Bedrängniß zeigt, die sich zu den vielen Mühen und Verkümmerungen seines Lebens hinzugesellte. Sie betrifft jene besondere Krankheit, die in dieser Zeit zuerst ihre verheerenden Wirkungen über Europa verbreitete, und die uns hier um so weniger unerwähnt bleiben darf, als diese Krankheit, welches die gallische war, von seinen Gegnern als eine Strafe Gottes ausgeschrieen wurde, die ihn für seine liberalen Richtungen und für seine Hinneigung zum Lutherthum getroffen habe. In seinem berühmten Buch über das Franzosenholz, das Hutten unter dem dem Titel: de Guajaci Medicina et morbo gallico herausgab, hat er die Geschichte dieser seiner Krankheit erzählt, die ihn dermaßen ganz und gar überwältigt hatte, daß ihm das eine Bein zum Gebrauch fast unfähig geworden war, und er beinahe am ganzen Leibe mit Geschwüren überdeckt

war. Es scheint aber der von ihm beschriebene Trank vom Guajac- oder Franzosenholz auf ihn selbst nur vorübergehend eine gute Wirkung ausgeübt zu haben.

Wir betrachteten bisher die wissenschaftlichen Vorarbeiten der Reformation durch Erasmus und Reuchlin, und die aus diesen Studien hervorgegangenen Bestrebungen Ulrichs von Hutten, welcher, an der Spitze des freisinnigen Adels seiner Zeit, die wissenschaftliche Erhebung des deutschen Geistes auch zu einer politischen Wiedergeburt und zu einer Erneuerung des ganzen Nationalkörpers der Deutschen machen wollte. Diese drei Männer wurden, wie es allen Vorläufern in der Geschichte ergeht, auf dieser Vorstufe des historischen Lebens ihrer Epoche verbraucht und gewissermaßen aufgerieben. Erasmus mühte sich zuletzt nicht sehr rühmlich ab, die Parteien der alten und der neuen Zeit mit einander zu vermitteln und zu versöhnen. Vor den neuen reformatorischen Bewegungen des deutschen Geistes hatte er sich aber bereits nach der Schweiz flüchten müssen, um unangenehme persönliche Verwickelungen zu vermeiden, aber auch nach Basel bis in seine abgeriegelte Studirstube hinein folgte ihm der Geist der Zeit, und wollte ihm keine Ruhe mehr unter seinen Büchern lassen. Er konnte gegen das Ende seines Lebens keinen Wohnort mehr finden, an dem er sicher war vor der eindringenden Reformation, und nach ermüdendem und unerquicklichem Hinundherreisen, starb er zuletzt in Basel. Wenn sich Erasmus nach der Schweiz geflüchtet hatte, um dem Drängen des Zeitgeistes nach thatsächlichen Entscheidungen auszuweichen, so langte etwas später Ulrich von Hutten, als der verunglückte Held des historischen Erwachens seiner Nation, im tiefsten Elende, ebenfalls in diesem Lande

an, der erste der deutschen Freiheitsflüchtlinge, welchen die Schweiz, die von jeher als der verdauende Magen der europäischen Politik erschienen ist, in sich aufgenommen, und er fand dort auf der Insel eines Schweizersees, wie auch Jean Jacques Rousseau, seinen Tod. Johann Reuchlin dagegen, wenn er auch nicht persönlich unter den Stürmen der Zeit scheiterte, ging doch wissenschaftlich verloren, indem ihn gerade das Studium des Hebräischen, das er in Deutschland mit ungeheurer Kraftanstrengung zuerst wieder erweckt hatte, zuletzt in die cabalistische Philosophie hineinzog und in mystischer Verdunkelung seinen Geist dem hellen historischen Tag der Gegenwart entfremdete.

---

3. Luther, die Bibel und das Neuhochdeutsche.

Luther ist als der Sieger in diesen reformatorischen Bewegungen zu betrachten, aus denen seine Vorläufer nur Verwirrung, Qual und Tod für sich hatten finden können, und zwar als der Sieger durch das Wort. Dies befreiende Wort des Jahrhunderts zu finden und zu fesseln, dazu gehörte aber eine so glückliche und für den geschichtlichen Erfolg vorherbestimmte Individualität, wie die Martin Luther's war, den wir jetzt in seinem Einfluß, welchen er gerade in dem angegebenen Sinne auf die Entwickelung des Wortes in seiner Epoche gehabt, zu schildern versuchen wollen.

Wie Reuchlin, der eines armen Boten Sohn gewesen, so war auch Martin Luther aus der untersten Schicht des deutschen Volkslebens, ärmster und niedrigster Leute Kind, hervorgestiegen. Mit diesen Männern nimmt die Weltgeschichte des dritten Standes in Europa zuerst

ihren eigentlichen Anfang. Die Kinder der armen Leute fangen nun an die Geschichte zu machen. Luther sagte in seinen Tischreden von sich selbst mit Stolz: „Ich bin eines Bauern Sohn; mein Vater, Großvater, Ahn, sind rechte Bauern gewesen.“ Dies kräftige, breitschulterige Volksnaturell, welches den Charakter Luther's ausmacht, hat ihm denn auch diese vorzugsweise günstige Organisation gegeben, die fest und knochenstark genug ist, um sich in Deutschland von den wetterwendischen und zweideutigen Verhältnissen nicht abnutzen zu lassen. Diese günstige historische Organisation Luther's besteht für Deutschland eben darin, daß er Gesundheit und Zähigkeit genug hatte, um, was der Deutsche in seiner Volkssprache so nennt, einen guten Puff vertragen zu können, und dies ist wesentlich das Geheimniß, um in Deutschland etwas Hohes und Ausgezeichnetes zu vollbringen.

Die Geschichte unserer nationalen Bewegungen nimmt nun durch Luther ihren großen Anfang mit einer Bewegung der Sprache, und zeigt dadurch an, daß dies diejenige Epoche der Geschichte ist, in welcher das Volk zu seinem Wort zu gelangen strebt, zu dem Wort, das wahrhaft die öffentlichen Nationalzustände verbinden und in einander befestigen kann. Das eigentliche Wort der Nation zu finden, dies ist das Bestreben jener großen Sprachrevolution, die sich durch Luther's deutsche Bibel gewissermaßen im Frieden des Wortes Gottes vollbrachte. Denn der alte Ausspruch: Volksstimme, Gottesstimme, gewann in der deutschen Bibelübersetzung Luther's recht eigentlich seine Bedeutung, indem durch sie die Sprache des Wortes Gottes zugleich die neue Grundlage und Form der Volkssprache wurde.

Diese neuhochdeutsche Sprache Luther's war darum die hauptsächlichste Waffe, durch welche einzig und allein

die Reformation ausgefochten werden konnte, weil in ihr die Sprache des Reichs, die Sprache der Mächtigen und Großen, gewiſſermaßen zuſammenſtieß mit der Sprache des Volks, und darin eben dieſe wahrhaft nationale Form, die in alle Gebiete des Lebens gleich mächtig und gleich weit hineindringen konnte, für die neuen Ideen erſchuf. Es iſt bemerkenswerth, daß Luther ſelbſt erſt zu dieſen ſeinen Sprachformen gelangte, nachdem er auf den Reichstagen zu Augsburg und Worms, beſonders gegenüber dem feinen und ſprachgebildeten Hoflager Kaiſer Karl's V., mit ſeinen rauhen und etwas gemeinen Ausdrucksformen, wie er ſie aus ſeinem Kloſter- und Jugendleben mitgebracht hatte, unangenehm aufgefallen ſein mochte. Selbſt in ſeinen früheren Schriften bis zum Jahre 1520 ſieht man Luther noch häufig ſolche gemeine, gewiſſermaßen plebejiſche Sprachformen gebrauchen, wie vormerken, vornichten, zureißen, zubrechen, uffrichten, die ſchon bei den altſchwäbiſchen Dichtern, ſowie nachher in den Schriften des Reichs, auch in den Werken der ſpätern Dichtung und der Geſchichte, namentlich noch im Weißkunig und im Theuerdank, längſt in vermerken, vernichten, zerreißen, zerbrechen, aufrichten *), verbeſſert waren. Wenn Klopſtock in ſeiner Ode: die deutſche Bibel, von Luther ſagt: „daß er des Vaterlandes Sprache bildete zu der Engel Sprach' und der Menſchen," ſo kann man bei dieſem Letztern, daß er ſie zu einer Sprache der Menſchen gemacht, an den Ausſpruch Karl's V. ſich erinnern, welcher bekanntlich die deutſche Sprache nur für eine Sprache der Pferde erklärte, indem er ſagte, ſpaniſch wolle er mit Gott ſprechen, italieniſch mit den Damen, franzöſiſch mit den Männern, und deutſch mit ſeinem Pferde. (Bonhours, Entretien d'Ariste et d'Eugene p. 82.)

*) Vergl. Radlof, Sprachen der Germanen S. 80.

Radlof, in seinem Buch über die Sprachen der Germanen, in ihren sämmtlichen Mundarten, S. 32, hat die Behauptung aufgestellt, daß dieser hochgebildete, so vieler Sprachen kundige Kaiser diesen Ausspruch nur in bestimmter Beziehung auf Luther gethan, dessen gemeine Ausdrucksformen ihm auf dem Reichstag anstößig geworden, und daß dies mit einen wesentlichen Grund abgegeben habe, warum Karl V. zuletzt den ganzen Gedanken der deutschen Reformation so verächtlich von sich abwies. So viel ist aber gewiß, daß Luther auf diesen Reichstagen zuerst den höhern Weltblick für seine ganze Stellung gewann, und daß ihn auch darin wiederum der glückliche Instinct des Reformators leitete, daß er die Sprache des Protestantismus, die er allgemein national begründen wollte, an jene ursprünglich hochgebildete Sprache des deutschen Reichstags, als der bestehenden Form für die nationale Einheit Deutschlands, anknüpfte.

Seit den Reichstagen zu Augsburg und Worms hatte daher Luther den Plan gefaßt, auf der Grundlage der alten Reichssprache, die er in ihren besseren Gebilden beibehielt, eine feinere und veredeltere Sprachschöpfung hervorgehen zu lassen, und diesen Gedanken begann er in seiner Bibelübersetzung auszuführen, worin er sogleich statt mancher rauhen Formen der Reichsschriften, wie Bevelch, Vermechlung, Purger, Potte, die feineren sächsischen Sprachgebilde, wie Befehl, Vermählung, Bürger, Bote, eintreten ließ. Luther hatte aber im Allgemeinen an jener alten deutschen Reichssprache, deren Vortrefflichkeit Leibnitz noch hervorgehoben hat, eine sehr wesentliche und feste Grundlage für seine neue Sprachschöpfung, denn es hatten sich auch viele alte kernhafte Gebilde der deutschen Sprache in jenem Reichsstil noch lebendig erhalten.

Ein besonderes einflußreiches Element seiner Sprachbildung entnahm aber Luther auch aus dem Munde des

Volkes selbst. Das deutsche Volk, das noch den frischen und unverdorbenen Kern des Nationallebens in sich bewahrte, nach ihm schaute Luther, nach seinen eigentlichen Herzensausdrücken und Kernworten hörte er ringsumher, als er in der deutschen Bibelsprache die neue Nationalsprache begründete. Indem er sie, wie ich bereits bemerkt habe, ihrer allgemeinen Grundlage nach an diejenigen Geforme der Reichssprache anknüpfte, in welchen sich bereits eine hochdeutsche Mundart ausgebildet hatte, so ging er doch damit zugleich unter das deutsche Volk hinaus, wie er selbst in seinem „Sendschreiben vom Dolmetschen" (das zuerst 1530 gedruckt erschien) §. 12 sagt: „man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie die Esel thun; sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markte darum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es denn, und merken, daß man deutsch mit ihnen redet."

Eine Sprache der Wirklichkeit, den Ausdruck des wirklichen Volkslebens, wollte Luther in seiner Bibelsprache gestalten, und so ging er auch, während er sich mit dieser Uebersetzung beschäftigte, häufig in die Werkstätten der Handwerker, oder er sah den Spielen der Kinder auf der Straße zu, um sich diese recht naiven Herzenslaute der Volkssprache abzulauschen. Auch erzählt uns Mathesius in der 13. Predigt über Luther's Leben, daß Luther manches Schaaf in seiner Gegenwart habe abschlachten lassen, um, wenn er gerade eine Beschreibung von Opfern zu übersetzen hatte, sich von dem Fleischer berichten zu lassen, wie man ein jedes am Schaaf nenne. Die in der Apokalypse 21. angeführten Edelsteine ließ er sich durch den Hofprediger Spalatin vom Hofe der sächsischen Fürsten verschaffen, um für ihre

Farben nach eigener Anschauung die lebendigsten Ausdrücke sich zu erfinden.

Bei den Deutschen hatte schon seit dem Jahre 360, seit Ulfila's Bibelübersetzung, die Bibel alle inneren und äußeren Bewegungen der deutschen Nationalität gewissermaßen mitdurchgemacht, indem sie in den verschiedenen Zeiträumen sowohl in die jedesmalige öffentliche Reichssprache Deutschlands, als auch in die mannigfachen Mundarten der Stämme, übertragen worden war. Diese nationale Zersplitterung Deutschlands, welche sich durch die verschiedenen Mundarten der früheren deutschen Bibelübersetzungen kundgegeben, sie war in Luther's Bibel zum ersten Mal durch das neue einheitliche Organ der Sprache als überwunden dargestellt, und zwar inniger und fester, als es die Verfassung des deutschen Reichskörpers selbst bisher zu thun vermocht hatte. Die Einheit Deutschlands, die durch Luther zuerst in unserer Sprache vollbracht werden sollte, sie begann dadurch zuerst in dem geistigen Leben der Nation ihre Wurzel zu schlagen, und sich daraus als das höchste politische Symbol der neueren Geschichte unseres Volkes anzukündigen.

Im 76. Capitel seiner Tischreden spricht Luther selbst von den verschiedenen Mundarten der Deutschen, und beklagt, daß oft ein Bayer den andern nicht verstehe, geschweige denn, daß der Bayer oder Oestreicher einen Thüringer oder Sachsen verstehen sollte, wie denn schon das Bejahen überall anders laute, ja, jutha, ju, ke, ha u. s. w. Man muß den ungemeinen Takt und Scharfsinn bewundern, mit welchem Luther die Spracheigenthümlichkeiten der verschiedenen deutschen Stämme beurtheilte, indem er ihnen für das einheitliche Gefüge des Neuhochdeutschen Dasjenige abzulauschen verstand, was an jeder Mundart das Erhaltenswerthe und dem allgemeinen nationalen

Sprachſchatz wahrhaft Zugehörige ihm dünkte. Von den Oeſtreichern und Bayern behauptete er, daß ſie keine reinen Doppellaute hätten, und Uur für Euer, Fuhr für Feuer, Brout für Brot, ſagten. Die Franken redeten grob mit ungehöfelter Zunge, ko, jo. *) Dagegen heißt es im 69. Capitel der Tiſchreden: „Die Märkiſche Sprache iſt leichte, man merkt kaum, daß ein Märker die Lippen reget, wenn er redet; ſie übertrifft die ſächſiſche.“ Der Sprache der Heſſen ſchien Luther beſonders gewogen, weil ſie, wie er bemerkt, die Worte mit einem Tone ſprächen, als ſängen ſie.

Dieſe Vielzüngigkeit des deutſchen Nationallebens, gegen welche zuerſt Luther ankämpfte, war das alte Erbtheil der vielfachen Sonderungen und Wanderungen der deutſchen Stämme geweſen, wodurch ſie ſich ſchon frühe auch in getrennten Staaten niedergeſetzt hatten. Doch darf man annehmen, daß bis zum Jahre 1000 nach Chriſtus die verſchiedenen deutſchen Mundarten keine ſo große Abweichung dargeboten haben. Mit den Schwankungen und Zerrüttungen des politiſchen Lebens in Deutſchland haben ſich auch die individuellen Verſchiedenheiten der Stämme auf Koſten der Nationaleinheit immer ſchroffer ausgeprägt. Schon Luther verglich in ſeinen Tiſchreden Deutſchland mit „einem ſchönen weiblichen Hengſt, der Futter und alles genug hat, was er bedarf, es fehlet ihm aber an einem Reuter; gleich nu wie ein ſtark pferd on einen Reuter, der es regirt, hin und wider in der irre leufft, alſo iſt auch Deutſchland mechtig gnug von ſterke und leuten, Es mangelt ihm aber an einem guten Heubt und Regenten.“

*) Vergl. Grotefend, Luther's Verdienſte um die Ausbildung der neuhochdeutſchen Sprache, (in den Abhandlungen der Frankfurter Gelehrten-Geſellſchaft, I. 96.)

Das deutsche Kaiserthum war nun nimmer, und am allerwenigsten zu Luther's Zeit, dieser gute Reiter gewesen, welchen er für den deutschen Hengst verlangt. Lange hatte das deutsche Kaiserthum wenigstens durch seine Idee verbindend in Deutschland gewirkt, und die deutsche Nation war gutmüthig und ideal genug gewesen, mit dem heiligen römischen Reich, das niemals eine Wirklichkeit gehabt hat, diesen Mysticismus zu treiben, durch den es sich innerlich und organisch verbunden fühlte, und worin sich Deutschland heimlich in den Gedanken vertiefte, ein Weltreich zu sein, und gewissermaßen eine allgemeine christliche Nation darzustellen, der über alle andern Völker eigentlich die Oberhoheit gebühre, während sie dabei doch nie zu einer deutschen Nation hatten werden können. Deshalb aber waren die Deutschen von jeher ein Gegenstand der Verachtung für die übrigen Nationen. Schon Heinrich VII. hatte es für eine Beleidung erklärt, daß man ihn König von Deutschland nennen wollte, da er ursprünglich, und noch ehe er gekrönt worden, König der Römer genannt zu werden verdiene.*) Auch Luther erwähnt zu seiner Zeit die Verachtung der Deutschen. Im 77. Capitel seiner Tischreden, wo er von Deutschland handelt, sagt er: „Es giebt kein verachteter Nation als die Deutschen, Italianer heißen uns Bestien, Frankreich und England spotten unser, und alle andern Lender, Wer weis, was Gott will und wird aus den Deutschen machen, Wiewol wir eine gute Staupe für Gott wol verdienet haben."

Die heilige römische Reichsidee, mit der so lange ein förmlicher Geheimdienst in Deutschland getrieben worden, sie war zugleich die wehmüthig lustige Narrenkappe der

*) Vergl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. I. 54.

deutſchen Nation geweſen. Das deutſche Reich zeigt ſich zur Zeit der Reformation als ein völlig entleertes, nichtiges und an ſich ſelbſt zu Schanden gewordenes Gebilde in dem Syſtem der Europäiſchen Staaten. Die Reformation ſelbſt muß vielmehr für Deutſchland als der erſte Lebensſtoß angeſehen werden, um eine wahrhafte deutſche Reichsidee zu begründen, und zu einer nationalen Wirklichkeit zu erheben. Die Reformation, die zuerſt wieder den ſterbenden deutſchen Staatskörper zu einem neuen hiſtoriſchen Daſein weckte, gerade durch die Trennungen und Gegenſätze, welche ſie hervorrief, und die Viele ſo ſehr an ihr beklagt haben, gerade dadurch hauchte ſie den Deutſchen dieſe neue nationale Lebenskraft in alle Glieder, und befähigte ſie erſt von dieſem Zeitpunkt an wahrhaft, eine Nation in der Geſchichte zu werden. Die Bibel Luther's und ihre zum eigentlichen Nationalorgan ſich erhebende Sprache wurden das Palladium dieſes neuen Kampfes für die Aufrichtung der deutſchen Nationalität. Dieſen Kampf zu kämpfen, und die wahre Idee der Einheit Deutſchlands auch politiſch daraus hervorgehen und ſich verwirklichen zu laſſen, dies erſcheint ſomit auch als eine proteſtantiſche Lebensaufgabe der neueren Zeit, es iſt eine ächt proteſtantiſche Ueberlieferung, die uns in dieſen Kampf will treiben, der in der Reformation durch Luther zuerſt beginnt.

Die neue organiſche Einheit des Lebens, welche die Reformationszeit ſuchte, und die wir zuerſt in Luther's Deutſch als einen neuen Ausdruck des ganzen Nationallebens zu charakteriſiren hatten, ſie kündigte ſich beſonders darin wunderbar an, daß in ihr das wahrhaft Menſchliche zuerſt zu ſeiner eigentlichen Bedeutung zu kommen ſich drängte, und als die eigentliche Sache des wahrhaft Göttlichen ſich erklärte. Dies iſt die Einheit des wahrhaft Göttlichen und des wahrhaft Menſchlichen, die zuerſt da-

durch an den Tag gekommen war, daß in Luther's Bibel das Wort Gottes das Wort des Volkes geworden war — wie denn ein Schriftsteller dieser Zeit, Johannes Agricola, frohlockend ausruft: daß Gott in dieser Zeit zuerst angefangen habe, Deutsch zu sprechen, was er früher nimmer gethan hätte! Der eigentlich menschliche Werth der heiligen Schrift gelangt daher durch Luther's Bibelübersetzung zum ersten Mal zu seiner Geltung, das wahrhaft göttliche Ansehen der Bibel kann sich von jetzt an nur darin behaupten, daß dies Buch als das vorzugsweise menschliche Buch erscheint.

Daß Gott, der sich nur des Menschen wegen offenbart haben kann, dies Wort der Offenbarung gesprochen, welches das wahrhaft menschliche Wort, das Wort des lebendigen Volkes selbst ist, darin liegt der wichtigste Uebergang dieses Jahrhunderts. Die von der römischen Hierarchie unter so festem Verschluß gehaltene Bibel, als ein bevorrechtetes Geheimniß der Offenbarung, war deshalb der Menschengeist selbst gewesen, der dort in dunkler Schmach an seinen Fesseln gelegen hatte. Luther selbst, welchen man vorzugsweise den Mann Gottes genannt hat, und auch wohl noch mit diesem Ehrennamen belegt, er wollte selbst nur darin der wahre Mann Gottes sein, daß er der wahre Mensch seines Jahrhunderts zu sein sich bestrebte. In dieser Hinsicht verdient es besonders bemerkt zu werden, wie Luther sowohl, als auch die übrigen Mitgenossen der Reformation, ihr Werk niemals einer eigentlichen göttlichen Eingebung und Inspiration zuschrieben, wie die Propheten früherer Zeiten, die sich nach dieser Seite hin jedesmal in einen eigenthümlichen Mysticismus einzuhüllen für nöthig hielten, sondern in Luther ist es das eigenste menschliche Walten und Wirken selbst, das ihn frei und klar aus sich selbst und aus den Umständen heraus zu allen seinen Thaten treibt.

Und indem er ſelbſt nicht weiß, wohin es gehen wird mit ſeinem Werk, indem er muthig die Hand anlegt an die Geſtaltung einer Zukunft, welche er ſelbſt noch nicht ganz begriffen hat, ſchwingt er ſich dadurch, als das ächte Gottes-kind der neuen Zeit, in den wahren Mittelpunkt des hiſtoriſchen Lebens, ihm ſelbſt unbewußt, hinein.

Zwar ſagt er in ſeinem mehrmals erwähnten Send-brief vom Dolmetſchen der heiligen Schrift, daß es „eine beſondere Gabe und Gnade Gottes ſei, recht dolmetſchen zu können," und an einer andern Stelle meint er, daß dazu ausdrücklich „der Verſtand Chriſti" erforderlich ſei, aber ſeine Ueberſetzung, unter ächt menſchlichen Mühen und Anſtren-gungen zu Stande gebracht, wurde darum nicht minder das Werk einer freien, wahrhaften Produktion des auf ſich ſelbſt geſtellten Menſchengeiſtes, das Werk des menſchlichen Genius ſelbſt, der gerade in dieſer Kraft und Freiheit des Sichſelbſtbewegens, worin er ſchaffend geworden iſt, ſein göttliches Weſen, die rechte göttliche Gabe und Gnade be-kundet. Und wenn Luther angeführt hat, daß auch ein beſonders chriſtlicher Verſtand zum Dolmetſchen gehöre, ſo verſchmäht er doch ſelbſt nebenher zu ſeiner deutſchen Bibel-überſetzung auch den Verſtand der Juden nicht, denn wie Luther während ſeines Aufenthalts zu Rom unter Leitung des Juden Elias (auch Levita genannt) ſeine hebräiſchen Sprachſtudien machte, ſo ließ er ſich auch, während er an der Ueberſetzung der Bibel ſelbſt arbeitete, wie Matheſius in ſeiner 13. Predigt berichtet, häufig mit Juden in Ge-ſpräche und Berathungen ein, um über den Ausdruck dieſer oder jener Schriftſtelle etwas von ihnen zu lernen.

Wie Luther allmählig ſeinem Ziel entgegenſchritt, zeigt die Stufenfolge ſeiner Ueberſetzungen, die vom Jahre 1517 an in einzelnen Stücken der Bibel ſich aneinander-reihten. Zuerſt waren es die 7 Bußpſalmen, welche

Luther, noch vor Beginn des Thesenstreites wider Tetzel, im Jahre 1517 in einer deutschen Uebersetzung mit einer Auslegung herausgab, da er das Werk der Reformation überhaupt mit der Buße der Christenheit begonnen sehen wollte. Die erste vollständige Uebersetzung des Neuen Testaments erschien im Jahre 1522 unter dem Titel: Das Newe Testament. Deutzsch. Wuittenberg, ohne Angabe des Verfassers und des Druckers, und ohne Jahreszahl. Daß Luther's Name sich nicht auf dieser ersten Ausgabe seiner Uebersetzung genannt findet, könnte auffallend erscheinen, um so mehr, da man nicht annehmen darf, daß Luther bei diesem Werk irgend anonym hätte bleiben wollen. Die ganze Zeit war aber vielmehr schon davon erfüllt, daß Luther, und gerade Luther die Bibel übersetzen würde, und wenn Panzer (in seiner Geschichte der teutschen Bibelübersetzung Luther's S. 56) meint, daß Luther aus Bescheidenheit zuerst seinen Namen verschwiegen habe, so könnte uns statt dieser Tugend, mit der sich Reformatoren und Bewegungsmänner niemals aufgehalten haben, vielmehr die große Gewißheit seiner selbst entgegentreten, mit der Luther sein Werk begann. Auch darf man annehmen, daß Luther, da er das ganze Bibelwerk übersetzen wollte, sich nach Vollendung desselben erst auf dem Haupttitelblatt zu nennen beabsichtigte,*) welchen Plan er später bei den folgenden Ausgaben des Neuen Testaments änderte.

Die erste Ausgabe des Neuen Testaments, für deren Erscheinen man gewöhnlich den 21. September als den Matthäustag annimmt, ward jedoch schon in den ersten drei Monaten vergriffen, obwohl sie den für die damalige Zeit sehr hohen Preis von 1½ Gulden hatte, wogegen

*) Vgl. Schott, Geschichte der Bibelübersetzung Luther's S. 39.

heutzutage Gottes Wort im Lande bei weitem wohlfeiler geworden ist und man hier und da wohl noch eine Gratification dazu erhält. Luther's Uebersetzungen erschienen aber zuerst im Jahre 1534 zu dem vollständigen Bibelwerk zusammengestellt. Darauf erfolgte die umfassende Revision seiner Arbeit vom Jahre 1541 an, und nach ihr eine Reihe von immer vollendeteren Ausgaben bis zu der von 1545, die, von Luther noch selbst besorgt, als die letzte Feststellung und Organisation seiner Sprache anzusehen ist. Diese Ausgabe letzter Hand, die noch unter Luther's eignen Augen gedruckt wurde, schließt somit die von Luther unternommene neuhochdeutsche Sprachbewegung in ihren letzten Resultaten ab, indem sie die Endentscheidung über diejenigen Formen unserer Sprache darstellt, welche in Luther's Uebersetzungswerkstatt, nach reiflichen jahrelangen Forschungen und Erwägungen, für die vollendetsten erklärt worden waren. Den Freundeskreis Luther's, welcher an der Ausfeilung und Vollendung der deutschen Bibel eifrigen Antheil nahm, hat uns besonders Mattheſius in seiner dreizehnten Predigt über Luther anmuthig geschildert. Es waren vornehmlich Melanchthon, Dr. Bugenhagen, Dr. Kreuziger, Matthäus Aurogallus, und der Corrector der Bibel, M. Georg Rörer, welche sich in den Abendstunden bei Luther in fröhlicher und gemüthsinniger deutscher Weise versammelten, um die Verbesserung der deutschen Bibel miteinander zu berathen. „Herr Philippus bracht mit sich den griechischen Text, Dr. Kreuziger neben dem Hebräischen die chaldäische Bibel, die Professores hatten bei sich ihre Rabbinen, Dr. Pommer hatte auch einen lateinischen Text für sich, darinn er sehr wohl bekannt war. Zuvor hatte sich ein jeder auf den Text gerüstet, davon man rathschlagen sollte, griechische und lateinische neben den jüdischen Auslegern übersehen. Darauf

proponiret dieser Präsident einen Text, und ließ die Stimme herumgehen, und höret, was ein jeder darzu zu reden hätte, nach Eigenschaft der Sprache oder nach der alten Doctoren Auslegung." „Wenn nun — erzählt Matthesius ferner — „Doctor sich müde und hellig gearbeitet hatte, war er am Tische fröhlich, ließ bisweilen eine Cantorei anrichten. Auf ein Zeit, in Beisein guter Leut, sungen wir Didonis letzte Wort ausm Virgilio: Dulces exuviae." Diesen Symposien Luther's verdankte die deutsche Nation die Vollendung ihres größten Volksbuches. Daß es übrigens dabei, trotz aller dionysischen Verdächtigkeit Luther's, sehr mäßig hergegangen sein muß, ersieht man aus allen Berichten, und aus dem großen Aufsehen, das bei Matthesius von einem Eimer guten Most's gemacht wird, welchen „ein Discipel, den der Herr Doctor am Tisch lieb hatte, ihm mit von Gutterbach bracht," und von dem Matthesius nichts weiter zu sagen weiß, als daß er „sehr lieblich und fein, mit weinlicher Schärfe temperiret gewesen sei." „Wie Doctor seinen Gästen denselben fürsetzet: „wie gefällt Euch der Pfedershemer?" sagt er. Unser Herr Gott will der Welt einen guten Trunck zur Letzt einschenken," „wie denn dies vierzigste Jahr sehr gute Wein wuchsen."

Daß in Luther eigentlich ein dionysisches Element stecke, hatten die katholischen Gegner der neuen Bewegung selbst am meisten zur Anerkennung zu bringen gestrebt, und Hieronymus Embser dichtete auf Luther's Hochzeit ein spottendes Brautlied, worin die Lutheraner selbst einen bacchischen Jubelgesang anstimmen müssen, der auch eine Verherrlichung des Priapus Lampsacenus enthält. Im ähnlichen Sinne hatte Johann Cochläus, der Breslauer Kanonikus, eine dramatische Satyre auf Luther gedichtet, die er das „Bockspiel Martin Luther's" nannte, welches im Jahre 1531 in Mainz erschien. In einem höheren

Geiſte läßt ſich jedoch auch dies neue dionyſiſche Weltelement auffaſſen und zugeſtehen, welches in der proteſtantiſchen Weltbildung Luther's in der That aufgegangen zu ſein ſchien, und worin uns der Luther, welcher den für einen Narren erklärte ſein Lebelang, der nicht liebte Wein, Weiber und Geſang, als der neue chriſtliche Dionyſos erſcheinen kann, als diejenige befreiende und löſende Geiſtesmacht, welche die Griechen in ihrem Dionyſos als den Gott des Uebergangs, des Uebergangs aus hartem und dunklem Geiſteskampfe zu milden, ſchönen und freien Lebensformen, angebetet haben. Und wie der alte griechiſche Dionyſos in ſeinem Gefolge die attiſche Tragödie hatte und das ganze Zaubergeleite ſchöner und inniger Menſchheitscultur und Geiſtesfreiheit, die hinter ihm ſich nun ewig blühend durch alle Zeiten hindurchſchlingen, ſo ſehen wir auch hinter Luther ein ſolches Geiſtesgefolge ſich hinziehen durch die Zeiten bis auf uns, das ganze Geiſtesgefolge der neueren Literatur und Wiſſenſchaft, die ihre proteſtantiſche Geburt niemals werden verläugnen können, und ihrem innerſten Grundweſen nach proteſtantiſch ſind. Wenn Erasmus etwas ſpöttiſch von der „lutheriſchen Tragödie" ſprach, die in dieſen Zeiten aufgeführt würde, ſo deutete er doch damit, ohne es zu wollen, eine weſentliche Seite der deutſchen Reformation an, nämlich jenes Lebendigwerden höherer Volkscultur, als deren Blüthe im alten Griechenland die Tragödie ſelbſt ihren Urſprung genommen. Nachher, als die Männer der Reformation anfingen zu heirathen, ſagte Erasmus, daß aus der Tragödie der Zeit eine Komödie geworden ſei. Dieſes Heirathen, welches namentlich in der Hochzeit Luther's von der ganzen damaligen Zeit wie eine große und entſcheidende Weltbegebenheit aufgenommen wurde, gehört auch in dieſe Reihe dionyſiſcher Momente, welche den Sieg der freien Weltlichkeit und Vernunft in

dieſem Jahrhundert als einen proteſtantiſchen bezeichnen ſollten.

Es ging eine märchenhafte Volksvorſtellung durch jene Zeit des ſechszehnten Jahrhunderts, wonach es hieß, daß aus der Ehe eines Mönchs und einer Nonne der Antichriſt würde geboren werden. Es war aber nicht der Antichriſt, der in der Ehe zwiſchen Mönch und Nonne, welche Luther's Hochzeit uns darſtellt, ſein Leben gewinnnen ſollte, ſondern es war vielmehr die Vernunft, die freilich dieſen und den heutigen Zeiten häufig als der Antichriſt erſchienen, wiewohl ſie der wahre Chriſt ſelber iſt! Erasmus bemerkte aber in einem Brief an Franz Sylvius unter dem 15. Mai 1526, zu welcher Zeit er mit Luther ſchon ſehr geſpannt war, ſehr richtig: „Wenn die Fabel Grund hätte, daß der Antichriſt von einem Mönch und einer Nonne ſolle geboren werden, wie viel tauſend Antichriſten müßte die Welt ſchon längſt gehabt haben!“ Luther ſelbſt aber ſah ſeine Hochzeit gerade als dieſen ſymboliſchen Ausdruck der neuen Weltfreiheit dieſes Jahrhunderts an, indem er in einem Brief an Nicolaus von Amsdorf ſagt: daß er „in dieſer Hochzeit, Fürſten und Pfaffen zum Trotz, ſeine ganze Lehre durch die That bekräftigen wollte.“

Bei dieſem freien und kühnen Ausgreifen in das Leben hinein, wo der ächte Genuß der Wirklichkeit zugleich als die wahre Vernunft der Wirklichkeit erſcheinen und begründet werden ſoll, blieb jedoch Luther eigentlich arm und ohne den Beſitz aller irdiſchen Glücksgüter, welche ihm das äußere Leben hätten behaglicher machen können, während ſeine Gegner, namentlich Hieronymus Emſer, immer in den ausgeſuchteſten Freuden der Tafel ſchwelgten. Luther's ordentliche Einnahmen beliefen ſich niemals höher als auf 200 Meißniſche Gulden, und er ſelbſt erzählt uns, wie er von ſeiner Bibelüberſetzung durchaus keinen äußeren

Gewinn gehabt, indem er in seinem Sendschreiben vom Dolmetschen feierlich ausruft: „Ich habe keinen Heller dafür genommen, noch gesucht, noch damit gewonnen, so habe ich meine Ehre nicht drinnen gemeint, das weiß Gott mein Herr; sondern habe es zu Dienst gethan denen lieben Christen, und zu Ehren Einem, der droben sitzt!“ So ließ er sich auch seine übrigen Schriften niemals bezahlen, obwohl ihm von einem Buchhändler ein Jahrgehalt von 400 Gulden dafür geboten wurde, da Luther's Schriften nun bald in allen europäischen Landen, außer Deutschland auch in Frankreich, Spanien und Italien, stark vertrieben wurden. Bei weitem besser stand sich Hieronymus Emdser mit seiner Berichtigung der lutherischen Bibel-Uebersetzung, die er im Jahr 1523, auf Herzog Georgs von Sachsen Befehl, herausgab, unter dem Titel: „Auß was grund vnnd vrsach Luther's Dolmetschung vber das newe Testament dem gemeinen man billich verbotten worden sei,“ worauf er später, im Jahr 1527, seine eigene, von Herzog Georg bei ihm bestellte Uebersetzung des Neuen Testaments folgen ließ, welche er, mit Berichtigung und Umänderung einiger unwesentlichen Stellen, aus Luther's Testament wörtlich abgeschrieben hatte. Zu diesem Plagiat waren auch noch die in den ersten Ausgaben des Lutherischen Neuen Testaments befindlichen Holzschnitte von Lucas Kranach gefügt. In seinem Mandat gegen das Neue Testament Luther's hatte Herzog Georg diese Holzschnitte als „schmähliche Figuren, päpstlicher Heiligkeit zu Hohn und Spott“ bezeichnet, und doch hatte er sich durch seine Creatur bereden lassen, dieselben Bilder für sein berichtigtes Neues Testament anzukaufen.

Als Luther mitten in seinem Uebersetzungswerk begriffen, ward er einmal von dem Bewußtsein überschlichen, daß er damit die bestehende Welt aus ihren Angeln zu

heben drohe, wie er denn überhaupt den Untergang der Welt stets vor der Thür glaubte. Ihm ward zuweilen dabei bange in seinem Geist, und als er bald nach Herausgabe seines vollständigen Neuen Testaments seine Uebersetzung des Propheten Daniel, im Jahre 1530, einzeln erscheinen ließ, sagte er in der Zueignung derselben an Johann Friedrich, Herzog zu Sachsen, daß er den Anbruch des jüngsten Tages gewärtige, und daß er deshalb noch rasch diesen Propheten Daniel vor den übrigen Propheten ausgewählt habe, „auf daß derselbige doch an Tag käm, ehe denn es alles zergehe, und er sein Amt ausrichte und tröste die elenden Christen, um welcher willen er geschrieben, und auf diese letzte Zeit gesparet und verhalten ist!" „Denn" — heißt es ferner „es ist Alles aus und erfüllet: das Römische Reich ist am Ende, der Türk auf hoheſt kommen, die Pracht des Papstthums fället dahin, und knacket die Welt an allen Enden fast, als wollt sie schier brechen und fallen!"

Aber dies Knacken der Welt an allen Enden, das Luther während seiner Uebersetzung der Bibel verspürte, es war gerade das Zeichen, daß sich die Welt erhalten wollte, es war der Triumphton, welchen sie anstimmte über das nie abreißende und ewig neu hervorquellende Leben ihrer Entwickelungen. Auf der Wartburg, welche Luther sein Pathmos nannte, hatte er zuerst den Gedanken der deutschen Bibel in seinem ganzen Umfange in sich durchgedacht, und die welterschütternde Bedeutung dieses Unternehmens erkannt, während schon die in Aufruhr gerathene Welt ihre dumpfen und verworrenen Schreie zu ihm in seine Einsamkeit herübersandte.

Die nationale Wirkung des Wortes Gottes, und darin die göttliche Bedeutung des nationalen Elements, die wir beide in ihrer gegenseitigen Durchdringung als das wahre Wesen von Luther's Bibel, von Luther's Deutsch, anzu-

erkennen gehabt, sie konnte nicht geschehen, ohne ein wesentliches Hülfsmittel, welches sich die Erfindung dieser Zeiten selbst, aus dem innersten Drang ihrer Entwickelung heraus, geschaffen hatte. Dieses Hülfsmittel war die Buchdruckerpresse, welche hier, bei ihrer Entstehung, als ein Hülfsmittel Gottes und als ein Hülfsmittel der Nation zugleich erscheint, und dadurch als dieses, Gott und der Nation geheiligte Instrument der Freiheit für alle Zeiten das Recht erlangt hat, unbedingt frei gegeben zu werden, und den protestantischen Völkern, als diese ihnen angestammte geweihte Waffe ihrer Väter, nicht mehr entzogen und verkümmert zu werden. Während früher der Preis einer geschriebenen Bibel auf 400 bis 500 Goldgulden zu stehen kam, so gelangte die gedruckte Bibel für das geringste Geld gerade in die Hände des Volkes, dem sie gehörte. Kaum war ein Stück der Bibel aus der Presse hervorgegangen, so mußte es sogleich wieder von Neuem gedruckt werden, und bald waren viele hunderttausend Exemplare der Schrift, die zuerst aus Hans Fust's Officin hervorgingen, an allen Orten verbreitet. Sehr willkommen, sagt Matthesius in seiner 13. Predigt, war dies Buch den frommen Deutschen, wie ihrer über viel hunderttausend in deutscher Sprach sollen gedruckt sein, ob es wohl dem Teufel und seinen Helfern sehr wehe thät, als welcher dieser Teufel und seine Helfer, denen es besonders wehe that, sich denn zuerst die römische Inquisition dargestellt hatte.

Es ist hier zugleich zu bemerken, daß Luther zuerst die Benennung unserer Nation als Deutsche in Umlauf gebracht und verbreitet hat, während in allen älteren Rescripten des heiligen römischen Reichs sowie überhaupt in allen alten Urkunden unserer Nationalliteratur nur der Name der Teutschen erscheint, welche Benennung auch immer in Süddeutschland ausschließlich verbreitet gewesen. Luther

spricht zuerst von dem deutschen Reich und dem deutschen Kaiserthum, von dem er in seiner Schrift „an den Adel" sagt, daß das rechte, wahrhafte deutsche Kaiserthum erst jetzt, wann die Nation selbst frei geworden, aufgerichtet werden könne. Dies wahrhafte deutsche Kaiserthum verkündigt Luther zu einer Zeit, wo das teutsche Kaiserthum mit seinem großartigen Scheinleben zu Ende ging und alle nationale Bedeutung unter dem deutschen Volke eingebüßt hatte. Luther erklärte sich für die durch ihn allgemein gewordene Schreibart deutsch statt teutsch aus einer Ableitung, die allerdings für irrig gehalten werden muß, indem er deutsch, welches er zuerst deutzsch und später deudsch schrieb, aus einem alten Worte deud, soviel als deus, entstanden aus dem Hebräischen dot, Verwandter, Blutsfreund, herleiten wollte. *) Daraus machten die Gottesgelehrten in Sachsen und Niedersachsen, welche diese Schreibweise zuerst von Luther annahmen, das heut gäng und gäbe gewordene Wort deutsch.

So ging unsere Nation zuerst aus dem Protestantismus und durch Luther als eine deutsche hervor, und ihr widerfuhr diese neue Benennung wie zum Zeichen dessen, daß Alles aus dieser Zeit heraus an ihr erneuert, und zu einer neuen freien Nation umgeschaffen werden solle. Die Schreibformen deutsch und teutsch gehen aber seitdem wie ein seltsames Wortspiel durch die deutsche Geschichte, und necken die arme, schwankende, selbst ihrem Volksnamen nach nicht einig gewordene Nation gewissermaßen durch die daran sich heftenden Beziehungen. So ist es sonderbar, daß das 1000jährige teutsche Reich, als es durch das Zusammenstoßen der geschichtlichen Verhältnisse wirklich seine Auflösung erhielt, kurz vor seinem Ende noch sich in ein

*) Vergl. Radlof, Sprachen der Germanen, S. 88.

deutſches Reich umgetauft und dieſe Benennung officiell angenommen hatte, ſo daß es unter dieſer Namensform, unter der Luther zuerſt ſeine nationale Erneuerung verlangte, auch wirklich der neuen Zeit Deutſchlands wich, indem es ſich endlich deutſch begraben ließ.

Wenn durch die deutſche Sprache der Bibel zuerſt die menſchliche Bedeutung des Wortes Gottes an den Tag gekommen iſt, ſo hat ſich in dieſer Erkenntniß auch zuerſt der höhere Begriff deſſen entwickelt, was eine Nation iſt, es iſt zuerſt die höhere Idee des Volkes daraus hervorgeſtiegen. Der höhere Begriff von der Nation iſt ein Begriff des Proteſtantismus, und wir müſſen gerade den proteſtantiſchen Urſprung dieſer Idee allwege feſtzuhalten und zu behaupten ſuchen. K. L. v. Haller ſtellte in ſeiner berühmten Reſtauration der Staatswiſſenſchaften den Satz auf, daß eine Nation nichts anderes heiße, als eine Menge zerſtreuter Leute, welche durch den Staat polizeilich zuſammengehalten würden, was ſich denn eine wirkliche Nation in der That nur aus einer augenblicklichen Zerſtreuung gefallen laſſen könnte.

Dieſe Anſicht, die noch heutzutage hier und da nur zu ſehr ihre Geltung ausüben will, ſie erſcheint bereits durch die Bewegungen der Reformation in ihrem innerſten Weſen vernichtet, indem durch die Reformation das nationale Element, und zwar der eigenſte einheitliche Organismus des Nationallebens, die Sprache, zum eigentlichen Träger der göttlichen Offenbarung gemacht, und darin der Volksgeiſt, als eine in ſich ſelbſt beſtimmte hiſtoriſche und göttliche Macht, als die wahre Bewegungsmacht der Geſchichte anerkannt wird. Während man oft die Bemerkung gemacht hat, daß die nationale und politiſche Zerſplitterung der Deutſchen der Entwickelung ihrer geiſtigen Cultur förderlich geweſen ſei, ſo erblickt man gerade umgekehrt in den

Bewegungen der Reformation die Thatsache an der Spitze, daß die wahrhaft geistige Entwickelung des deutschen Volkes vorzugsweise zu einer neuen innersten Einheit des Nationallebens hindrängt.

Marheineke sagt in seiner kleinen Schrift „über den religiösen Werth der teutschen Bibelübersetzung Luther's," sehr treffend: „daß sich durch Luther's Bibel der Protestantismus als die wahre Religion der Teutschen legitimirt habe." Und wenn der Protestantismus die wahre nationale Religion der Deutschen ist, sowie er der Ursprung ihrer einheitlichen Nationalsprache ist, so muß das, welches die eigentlich gestaltende Lebenskraft bei dieser nationalen Religion und Sprache gewesen, nämlich das Element der Freiheit, zugleich als ein innerstes Nationaleigenthum den Deutschen zugesprochen werden, sowie Ulrich von Hutten in seiner tiefschmerzlichen Klageschrift an den Herzog Friedrich zu Sachsen sagte: „daß dem teutschen Land vnder allen nation in der gantzen Welt die Freiheit am meisten gebürt."

Luther gab aber die Bibel dem Volke und in ihm der Geschichte nicht, damit Volk und Geschichte an die Bibel festgenagelt würden, sondern er gab die Bibel der Geschichte, selbst um den Preis, daß die Bibel durch die Geschichte vernichtet werden könne, wenn vernichten heißen kann, was das ewige Entwickeln ist, und worin die heiligen und unantastbaren Rechte des Protestantismus, seine wissenschaftlich und historisch bezwingende Macht, der neueren Völkergeschichte als ihr wahrstes Gesetz eingegraben sind.

Innerhalb des Religiösen selbst hatte zwar der Protestantismus zunächst nur die Richtung gehabt, zuerst wieder an den reinen historischen Leib des Christenthums zu ver-

weisen, zu dem er aber nur durch Kraft und Hülfe der neuerwachten Wissenschaft hatte durchdringen können, aber den wissenschaftlichen Geist, mit dem er den Bann der willkürlichen Autorität gesprengt hatte, nun auch innerlich und gedankengemäß auszugleichen mit den überlieferten historischen Formen des Christenthums, darauf war es den Reformatoren noch nicht angekommen, die nur ein rein praktisches, christliches Leben wirken wollten, in dem aber, bei der grundsätzlich angenommenen Verderbtheit und Sündhaftigkeit des ganzen menschlichen Geschlechts, alles Verdienst lediglich auf Christus zurückgeführt wurde.

Luther selbst überließ das dogmatische Wesen ganz seinem Freunde Melanchthon, welcher sich besonders durch seine schon 1521 erschienenen loci communes den Titel eines Präceptor Germaniae erwarb, und diese seine Dogmatik hauptsächlich auf die beiden Sätze gründete: 1) daß die menschliche Kraft unzulänglich sei, um durch sich selbst das ewige Heil zu gewinnen, und 2) daß das einzige Heil in der Aneignung des Verdienstes Christi bestehe. In dieser ersten Ausgabe der Melanchthonschen Dogmatik, welche ohne des Verfassers Wissen durch Luther zum Druck besorgt wurde, ist noch die Lehre von der Dreieinigkeit wie von der Person Christi gänzlich fortgeblieben, in den spätern Ausgaben erscheint Vieles wesentlich berichtigt und ergänzt, wenn auch noch immer in dem Sinne, in welchem die Reformatoren überhaupt alles speculative Element im Christenthum wesentlich vermieden, zum Theil unter die dialektischen Spitzfindigkeiten rechneten, zum Theil aber auch gefährlich für die damaligen Zeitbewegungen erachteten. Es offenbarte sich jedoch in dieser ersten Richtung der protestantischen Dogmatik nicht sowohl ein Mißverhältniß zur Speculation selbst, als vielmehr bloß die polemische Lebensstellung der Reformatoren, mit der sie historisch be-

gonnen, und die auch in die Behandlung des dogmatischen Elements anfangs hinübertreten mußte. So konnte gegen den Ablaßkram des Papstthums, und gegen die römische Lehre, daß die Kirche einen Gnadenschatz von überflüssigen Verdiensten besitze, zunächst kein stärkerer Gedanke auch dogmatisch in's Feld gestellt werden, als der, welchen wir zuerst in der protestantischen Dogmatik aufgestellt sehen, nämlich, daß die Menschen schwach, sündig und verderbt seien, daß von ihnen selbst kein Heil ausgehen könne, und alles Verdienst nur in Christus beruhe.

Indeß hatte doch das Element der philosophischen Forschung und die Philosophie selbst nicht so ganz von den ersten protestantischen Geistesbewegungen fortgewiesen werden können, als es Luther anfänglich bei seinem Auftreten auf dem Katheder von Wittenberg allerdings erstrebt zu haben schien. Als Vertreter der Philosophie auch in der Theologie erscheint uns bald kein Anderer, als Philipp Melanchthon selbst, von dem man sagte, daß er die heidnische Philosophie zur Hinterthür wieder hereingeführt, nachdem sie Luther kaum zur Vorderthür hinausgejagt hätte, und worin sich zuerst ein Element des Streits zwischen Luther und Melanchthon erhob. Luther nannte den Aristoteles einen „Lügner und Buben," einen „Erzstultum," einen „müßigen Esel, der Geld und Gut und gute faule Tage genug hätte gehabt," „einen listigen Dialektikum," „einen unsaubern, elenden Menschen," in seiner Schrift an den christlichen Adel, in welcher er auch sagte: „Lehret doch der elende Mensch in seinem besten Buch de anima, daß die Seele sterblich sei mit dem Körper." Doch fügt Luther selbst an dieser Stelle hinzu: er möge es wohl gerne leiden, daß von den Büchern des Aristoteles die Logik, die Rhetorik und die Poetik behalten, oder in eine andere, kurze Form gebracht würden; dagegen

erklärte Melanchthon bald mit Eifer, „es wäre dem gemeinen Besten überaus viel daran gelegen, daß der Aristoteles erhalten würde, und den Studirenden zur Hand wäre, denn man könne ohne diesen Autor nicht allein die Philosophie nicht erhalten, sondern es könnte gar keine rechtschaffene Lehr- oder Lernart ohne ihn beibehalten werden." Melanchthon schrieb ein Programm zur Verherrlichung der Aristotelischen Logik, worin er sagte, wenn einer die Theologie eher lernte, als die Logikam, und die übrige Philosophie, so sei er mit den Lahmen zu vergleichen, welche nimmer zum Gehen kommen würden.

Luther aber blieb fortdauernd nur dem praktischen Leben der Wissenschaft zugewendet, und ließ die Machthaber seiner Zeit derb an, wenn sie ihre Geldmittel auf andere, unnütze und prunkende Dinge verwandten, als auf die Errichtung von Schulen und Universitäten, in welchen die ganze Zeit den Höhepunkt ihrer historischen Bewegung erkannt zu haben schien.

Zu den Verwickelungen des neuen protestantischen Geistes mit der Wissenschaft der Alten trat auch noch der Einfluß, welchen die jetzt bekannt werdenden Dichter des alten Hellas auf die Geister auszuüben begannen. In das Haus Reuchlin's war zuerst von den Alpen herüber ein vollständiger Homer in seiner ächten Gestalt gekommen, und in ihm trat fortan ein ganz neues Bildungselement auch in die deutsche Wissenschaft hinüber, was wir besonders auf der Universität Wittenberg mit leidenschaftlichem Eifer ergriffen sehn. Als Melanchthon zuerst seine Professur in Wittenberg antrat, las er zum Beginn derselben den Homer und zugleich die Epistel Pauli an den Titus, was von den Altgläubigen der Zeit mit nicht geringem Verdruß bemerkt wurde. Auch erzählt Winsemius von ihm, daß er noch auf seinem Todbette den

Studenten in Wittenberg den Homer zu lesen empfohlen, „da es nächst der Bibel keine besseren und heilsameren Schriften gebe als den Homer.“

Luther war zwar anfänglich mit dieser neuen Bewegung, welche aus dem Alterthum in den deutschen Geist hinüberdringen wollte, nicht einverstanden, er murmelte grollend etwas von „schändlichen unverschämten Poeten“ und „verdammten Heyden,“ aber wie ihn der gute und beredte Melanchthon freundlich beschwatzt zu haben schien, der Philosophie und namentlich der Logik schon ein Moment in der Theologie einzuräumen, so mochte es ihm auch mit den alten Classikern einigermaßen gelingen, denn wir finden auch Luther bald fröhlich beschäftigt, die Fabeln des Aesop zu lesen, von denen er in seinen Tischreden so Schönes sagt, und sich sogar sechszehn in's Deutsche übersetzt hatte. Die antike Weltbildung begann sich aber jetzt, mitten in den Bewegungen der Reformation, so unabweisbar mit dem christlichen Element zu begegnen und zusammenzuschließen, daß, wie Surius in seiner Chronik erzählt, ein Lutherischer Prediger, welcher auf der Kanzel über die Ehe predigte, dabei mehr als zwanzig Verse aus Ovid's de arte amandi in seiner Predigt angeführt haben soll.

Ein solcher Taumel der Begeisterung war es, mit welchem sich der antike classische Geist jetzt wieder in den modernen christlichen hineinzudrängen suchte, und zwar auf einem Punkt, wo sich eine neue Weltbildung, eine neue volksthümliche Epoche des Menschengeschlechts, in der Reformation begründen wollte.

Es ist aber merkwürdig zu sehen, wie es gerade Homer ist, diese älteste Wunderdichtung des occidentalen Volkslebens, welche hier von den Reformatoren neben die Bibel selbst gestellt wird, und durch welche Zusammenstellung sich gewissermaßen die Syntheſe des hellenischen und christlichen

Geistes andeutet, welche in der Reformation beginnt, welche als das wahre Element der neuern Geistesentwickelung, und als die ächte Zukunft derselben erscheint. Die occidentalische Geistesrichtung, welche wesentlich die der Freiheit und der Persönlichkeit ist, sie erscheint in der Reformation vorzugsweise auf den germanischen Stamm übertragen, und zwar übertragen durch Aufnahme des hellenischen Elements, wie es sich vorzugsweise im Homer in seiner Reinheit und Aechtheit gestaltet hatte. Die Bibel, in welcher die Reformation die erste Quelle ihrer Thaten gefunden, und Homer, welcher bestärken und bestätigen soll, was die Reformation gethan, nämlich das Werk des freien Geistes, in diesen beiden Urbüchern der Menschheit, welche jetzt gewissermaßen entdeckt worden, scheint die Welt zu ihren Urquellen eines freien volksthümlichen Lebens zurückgekehrt zu sein.

Unter den eigenen Schriften Luther's sind als diejenigen, welche den wesentlichsten und thatsächlichsten Einfluß auf die Gestaltungen seiner Zeit gewonnen, besonders folgende zu nennen: „Sermon vom Ablaß und Gnade" (1517); „von dem ehelichen standt" (1519); „von dem Wucher" (1519); „an den christlichen Adel deutscher Nation" (1520); „von der babylonischen Gefangenschaft" (1520); „von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520); „ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" (1527); „vom Kriege wider den Türken" (1528) u. a. Viele darunter wurden oft in wenigen Jahren zwölf bis dreizehn Mal aufgelegt. Seine „Kirchenpostille" (1527) erklärte Luther selbst für sein bestes Buch. Von seinen gemüthskräftigen „geistlichen Liedern" erschien die erste Sammlung Wittenberg 1524, die zweite Leipzig 1545 in 89 Liedern. Unter

den verschiedenen Gesammtausgaben der Werke Luther's sind die Wittenbergische, welche in 12 Foliobänden (1539 — 1559) die deutschen Schriften, in 7 Bänden (1545 — 1558) die lateinischen umfaßt, die Jenaische (1556—1558) in 8 deutschen und 4 lateinischen Foliobänden und 2 Ergänzungsbänden, die Altenburgische (1661—1664) die deutschen Schriften in 10 Foliobänden, nebst einem Ergänzungsband enthaltend, die Hallische von Walch, (1737—53) in 24 Quartbänden, ebenfalls nur die deutschen Schriften liefernd, zu nennen. — Eine würdige und zeitgemäße Gesammtausgabe der Werke Luther's erscheint ebenso sehr und noch dringender, denn die Ausgabe der Werke Friedrichs des Großen, als eine Nationalaufgabe und als eine Ehrensache für die Gegenwart.

---

4. Die deutsche Volksliteratur vor und in der Reformationszeit.

Wir hatten bisher gesehen, wie es die Wissenschaft war, welche durch die Gelehrten dieser Zeit die nationale Opposition begründet hatte. Diese oppositionelle Wirkung der Wissenschaft würde aber nicht möglich geworden sein, wenn nicht der Volksgeist in Deutschland schon frühe aus sich selbst heraus die ersten Quellen der Opposition entlassen hätte.

Wie der Volksgeist in seiner innersten Natur selbst schon Oppositionsgeist ist, indem er in der gesunden Einfalt seiner Anschauung alles Schlechte und Ueberlebte sogleich zu zerreiben und ebenso witzig als gemüthlich in

seine Richtigkeit aufzulösen pflegt, dies hatte sich bei den Deutschen schon in dem ganzen Jahrhundert, welches der Reformation vorhergegangen war, in dieser eigenthümlichen Form der Volksliteratur und Volksdichtung gezeigt. Diese Literatur des Volkes, die auf den Jahrmärkten und in den Wirthshäusern, in den Spinnstuben und an den Feierabenden in Dorf und Stadt ihr Leben empfing, setzte sich zusammen aus der mündlichen Ueberlieferung, aus jenen naiven und sinnreichen Geschichten, die das Volk unter sich sind, und in denen es seinen Uebermuth und seine Kümmernisse mit Behagen ausplaudert, oder auch mit der ihm eigenen Schalksmiene den Kampf gegen die bestehenden und eingesessenen Formen der Jahrhunderte führt.

Das deutsche Volk erzählte sich schon immer Geschichten, statt der Geschichte selbst, und stillte und beschwichtigte darin sein unzufriedenes oder hoffendes Herz. In dieser Weise ist die Opposition eine Grundrichtung in der deutschen Volksliteratur geworden, und es zeigt sich darin jene frühe bleiche Morgendämmerung des Volksbewußtseins, die zwischen Traum und Erwachen ringt. Der Volkswitz ist dieser pochende Reiz, historisch aufzustehen, aber schwere Träume spinnen ihn immer wieder in sinnende Thatenlosigkeit ein.

Für diese Richtungen der Volksliteratur entstehen dann gern auch besondere Lieblingsgestalten, welche zum Mittelpunkt der Produktion werden, und an denen ein ganzer Cyclus solcher Geschichten sich aufreiht. Eine Gestalt dieser Art ist der vielberühmte Till Eulenspiegel, in welchem sich der deutsche Volkshumor im funfzehnten Jahrhundert seine derbste und ausgelassenste Genugthuung geschaffen. Dieser Eulenspiegel war nach den Angaben des Volksbuches selbst ein Bauernsohn aus dem Dorfe Knetlingen im Braunschweigischen gewesen, und sein Grabstein, welcher

zu Ende des Volksbuches abgebildet gezeigt wird, läßt ihn zu Möllen bei Lübeck bereits im Jahre 1350 gestorben sein. Auch werden noch heutzutage in der Kirche in Möllen ein Paar Stiefel vom Eulenspiegel gezeigt, und ein Baum, der auf seinem Grab gestanden haben soll, ist mit Namenseinschnitten und mit eingeschlagenen Nägeln, durch welche sich reisende Handwerksburschen verewigt haben, ganz überdeckt.

Diese alte Schalksfigur, welche namentlich dem deutschen Bürgerstande ganz an's Herz gewachsen war, und noch bis in die neuere Zeit der Liebling der unteren Volksklassen geblieben, scheint also wirklich eine persönliche Existenz gehabt zu haben, und der aus Eulenspiegel's Thaten und Geschichten entstandene Volksroman ist das Epos dieses Helden der Knechte- und Mägdestuben und der Arbeiter-Werkstätten. Dieser kurzweilige und possenreiche Gesell erscheint als ein Abenteurer, welcher im Lande herumzog, und auf seine eigene Hand dumme Streiche machte. Wie die romantischen Ritter auf die Abenteuer der Minne und des Schwertes auszogen, so zog Eulenspiegel auf dumme Streiche aus, aus denen er sich ein besonderes, seinen Mann ernährendes Handwerk geschaffen, aber diese dummen Streiche sind eigentlich die Aventure des gesunden Menschenverstandes selbst, der sich in diesem Jahrhundert auf die Reise begiebt, um in den deutschen Landen alle Leute und alle Stände mit ihren Gewohnheiten und Ueberlieferungen zu necken.

Eulenspiegel ist daher keine romantische Volksfigur mehr, sondern bereits eine rein bürgerliche, und er repräsentirt eben diesen wachgewordenen bürgerlichen Menschenverstand, der mit scharfen und hellen Augen um sich blickt, unbarmherzig alle Illusionen von den menschlichen Zuständen abstreift, und die Thorheiten der Menschen in ihren eigenen Consequenzen fängt und verspottet. Dieser lachende

Verstand in Eulenspiegel's Schnurren, der nichts Ritterliches hat, aber darum nicht minder schlagfertig und unternehmungslustig ist, er beweist seine eigenthümliche Taktik eben in diesen Consequenzen, die er den Menschen aller Stände gewissermaßen auf den Hals hetzt, und worin er gewöhnlich so verfährt, daß er sie mit verstellter Gutmüthigkeit in einen Handel verwickelt, durch den die darauf Eingehenden zuletzt in ihrer Blöße und Nichtigkeit erscheinen, indem sie in ihrem egoistischen Interesse Das für Ernst genommen haben, was Eulenspiegel nur als ein Wortspiel, um sie damit zu verlocken, hingestellt hat. Er selbst geht dann gewöhnlich mit dem Triumph aus, daß er sich auf Kosten Anderer satt gegessen und getrunken hat. Oder er beruft sich selbst mit arglistiger Zweideutigkeit auf den Wortverstand, um die Leute, die es sonst eben mit der Sache nicht genau nehmen, dadurch zu foppen, wie er es namentlich mit den Pfaffen macht, besonders mit dem Pfarrer von Budenstete, in der zwölften Historie, bei welchem er sich als Küster vermiethet hat, und den er zu einer Wette um eine Tonne Bier veranlaßt, weil der Pfaff gesagt hatte, „er habe Macht, mitten in die Kirche zu sch....." Nachdem Eulenspiegel dies lebhaft bestritten hatte, machte sich der Pfaff allerdings sofort praktisch an's Werk, worauf aber Eulenspiegel ein Winkelmaß holte, um auszumessen, ob es wirklich mitten in der Kirche sei, doch fehlte daran viel, und Eulenspiegel hatte seine Tonne Bier gewonnen. Hier wird durch die Consequenz eines schlechten Wortwitzes doch zugleich die Schlechtigkeit Derer, welche selbst gar keine Sache mehr haben und mit ihrer eigenen Sache zerfallen sind, in das beste Licht gerückt, und darin ist Eulenspiegel's Witz zugleich schon ein reformatorischer und oppositioneller Witz, weil er durch den Widerspruch, den er überall aufdeckt, diese Entleerung von allem wahren sitt-

lichen Inhalt ſeiner Zeit bei allen Ständen aufzeigt. In der Maske der Dummheit macht er dann oft die erſten und höchſten Anforderungen der Vernunft geltend, und indem er die Menſchen mit ihren ganz äußerlichen Widerſprüchen neckt und foppt, neckt und foppt er ſie dadurch zugleich an ihren innerſten und ewigen Intereſſen, denen gegenüber ſie ſich durch ihn beſchämt fühlen müſſen. So kommt Eulenſpiegel in ſeiner 34. Hiſtorie auch nach Rom, wo er die Aufmerkſamkeit des Papſtes bei der Meſſe dadurch auf ſich zieht, daß er demſelben einen Körpertheil zukehrt, welchen der heilige Vater ſonſt nicht eben zum Segnen zu erhalten pflegt, und indem der verwunderte Papſt ſich deshalb mit ihm in ein Geſpräch einläßt, hat Eulenſpiegel dadurch nur eine mit ſeiner Wirthin eingegangene Wette gewonnen, auf die es ihm eigentlich angekommen war. Nicht minder bedeutſam, in jenem reformatoriſchen Sinne des Volksbuches, iſt die 13. Hiſtorie, die uns zugleich eine intereſſante Nachricht über die damaligen kirchlichen Myſterienſpiele in Deutſchland, und die Art und Weiſe ihrer dramatiſchen Aufführung giebt.

Wie ſehr aber dieſer Volksroman vom Eulenſpiegel Jahrhunderte hindurch ein wahres Hausbuch der Deutſchen, die bürgerliche Hauspoſtille der armen Leute, geworden war, geht ſchon daraus hervor, daß, nach der eingetretenen Glaubensſpaltung der Zeit, ſich verſchiedene proteſtantiſche und katholiſche Bearbeitungen des Eulenſpiegel's bildeten, aus dem Grunde, daß dieſe Schwänke ungetheilt dem Volksintereſſe erhalten werden möchten, obwohl ihr innerſtes Prinzip doch immer jenes ſich befreiende Volksbewußtſein iſt, das aus ſich ſelbſt heraus ſchon eine proteſtantiſche Natur entfaltet hat. Nach den Forſchungen, welche Leſſing (Leſſing's Leben, III. 136) über das Volksbuch des Eulenſpiegel angeſtellt hat, wurde daſſelbe

bereits gegen das Jahr 1483 geschrieben, und zwar zuerst in Sächsischer Sprache, oder vielmehr auf Plattdeutsch, woraus es nachher in mehreren Ausgaben in's Hochdeutsche übersetzt worden, wie aus der von Lessing angeführten, auf der Wolfenbütteler Bibliothek befindlichen Ausgabe hervorgeht, welche den Titel führt: „Eyn wunderbarliche und seltzame Historv von Dyll Ulnspiegel, bürtig aus dem Lande Brunschwieg, wie er sein Leben verbracht hatt, neulich aus sächsischer Sprach auff gut Teutsch verdolmetschet, ser kurzweilig zu lesen mit schönen Figuren," Augspurg, 1540. Lessing hat auch die früher sehr verbreitete Annahme, daß der Schriftsteller Thomas Murner Verfasser des Eulenspiegel sei, entkräftet, und dagegen hervorgehoben, daß sein Verfasser ein Laie gewesen und wenig oder gar keine gelehrte Bildung besessen und kein Latein verstanden habe. Eine noch ältere hochdeutsche Ausgabe, als die von Lessing angeführte, befindet sich auf der Berliner Königlichen Bibliothek, und führt den Titel: „Von Ulnspiegel eines bauren son des Lands Braunschweick, wie er sein Leben volbracht hat, gar mit seltzamen sachen," Gedruckt zu Erffurdt durch Melchior Sachssen ynn der Archen Noe, 1538. Auf dem Titelholzschnitt ist Eulenspiegel zu Pferde dargestellt, wie er im Galopp seinen Zug durch die Welt unternimmt, in der rechten Hand den Spiegel, in der linken die Eule emporhaltend. An seinem Fuß, der im Steigbügel steht, ist merkwürdigerweise der Bauernschuh mit den Rittersporen geziert. Auch hat er einen krummen Türkensäbel an seiner Seite hängen. Sonst ist er mit dem Wams und der Mütze des Narren geziert. Als dieser berittene und wehrhaft gemachte Narr zeigt er sich als einen Führer des deutschen Volkes, und wenn sich Luther bald nach ihm (im Eingang zu seiner Schrift an den deutschen Adel) zum Hofnarren des deutschen Volkes machen wollte, um es auf

die Bahn der Geschichte zu führen, so war Eulenspiegel schon vor ihm dieser freie Volksnarr gewesen, der in den Hütten der untersten Stände einen Oppositionsgeist entzündete.

Der Eulenspiegel hatte uns das Element der Narrheit als ein eigenthümliches deutsches Volkselement dargestellt, und zwar so, daß diese volksthümliche Narrheit zugleich als eine dialektische und zersetzende Kraft mitten in die Volkszustände eindringt, und dadurch zu einem reformatorischen Prinzip im Schooße des Volkslebens selbst wird. Diese Narrheit, welche in der Aufzeigung der Widersprüche des bestehenden Lebens sich geltend machte, nimmt darum in diesen Schalksgestalten des deutschen Volksthums größtentheils eine sophistische Form an, in der sie, durch allerhand Foppereien, zugleich die Denkkraft des Volkes herausfordert und sein Selbstbewußtsein erweckt. Diese sophistische Richtung haben alle Vor- und Nebenläufer des Eulenspiegel, z. B. der Pfarr vom Kalenberge, der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts gelebt, und zuerst Hofnarr eines Herzogs Otto, dann Pfarrer gewesen sein soll. In seinen Schwänken machten sich schon die Gegensätze der neuen Zeit so geltend, daß er z. B. am Osterfest statt der Fahne ein Paar alte Hosen in Prozession umherführt, oder auch sich sein prächtigstes Meßgewand anzieht, und in demselben die Schweine hütet.

Ein besonders charakteristisches Volksbuch aber ist das Lalenbuch oder die Geschichte der Schildbürger, das zwar in seiner festgestellten literarischen Form erst in der späteren Zeit des sechszehnten Jahrhunderts (älteste Ausgabe 1597) erscheint, das aber in mündlichen Ueberlieferungen wohl schon ein Jahrhundert früher bei den Deutschen lebendig war. In diesem merkwürdigen Buch wird das deutsche Volk an seiner empfindlichsten und

wundesten Stelle geneckt, nämlich an seiner Spießbürgerei, deren komischen Mythus wir gewissermaßen in dieser Geschichte der Bürger von Schilda erhalten.

Die neue kräftige Entwickelung des Bürgerstandes, die sich schon seit dem funfzehnten Jahrhundert hervorgethan, hatte auch ein neues bürgerliches Selbstbewußtsein bei den Deutschen begründet, das sich gewichtig in sich selbst zu erfassen suchte. Dies neue Bewußtsein des deutschen Bürgerstandes hatte aber keinen nationalen Mittelpunkt finden können, durch den es sich sofort als mitlebenden Theil einer großen politischen Organisation hätte erkennen und darin Freiheit und Frische aller Lebensbewegungen empfangen sollen. Dieser Mangel an einem historischen und nationalen Mittelpunkt ist eben Schilda selbst, das in dem großmächtigen Königreich Misnopotamien, noch hinter Utopien, gelegen ist. Und der Bürger von Schilda ist dann eben der, welcher sich selbst und alle seine kleinen und winzigen Lebensverrichtungen für den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Nation betrachtet und darin gewissermaßen die entscheidenden Formen alles politischen und geistigen Daseins sieht. Daß Schilda die ganze Welt sei, dies ist der schneidende Sinn der Tragikomödie, die sich hier solchergestalt aufführt, daß alle Angelegenheiten von Schilda, und darunter besonders diejenigen, die ganz und gar keine politische Bedeutung haben können, doch mit einer hohen politischen Grandezza und in den pomphaftesten Formen behandelt werden. Die Lächerlichkeit dieses Contrastes hat darin zugleich ihre wehmüthige Seite, daß in diesem Schildaer Lebensdrama alle bürgerlich organisirende Kraft, die der Deutsche allenfalls hat, an diesem Kleinkram des Lebens verbraucht und verpufft wird, an dem alle Formen großer politischer Organisation mit dieser Wichtigthuerei nachgeäfft werden. Indem Schilda die ganze Welt

iſt, iſt auch die ganze Welt zu Schilda geworden, und dies iſt der wahre Grundbegriff der deutſchen Spießbürgerei, von welcher das Volksbuch eine ſo vollendete und meiſterhafte Darſtellung gegeben. Der Verfaſſer deſſelben nennt ſich auf dem Titel M. Aleph, Beth, Gimel, der Feſtung Ypſilon Bürger-Amtman, und man muß von ihm ſagen, daß er ſeinen Stoff, den er offenbar aus dem Munde des Volkes ſelbſt zuſammengeleſen, mit einem gewiſſen Bewußtſein der Ironie geordnet und anmuthig und plaſtiſch hingeſtellt hat, wodurch das Lalenbuch offenbar das erſte aller deutſchen Volksbücher iſt. Daß ſolche ironiſche Geſchichten von den Schildbürgerſtreichen im Munde des deutſchen Volkes umhergingen, wie noch heut von ähnlichen und wirklich exiſtirenden Städten, die, wie z. B. Polkwitz in der Lauſitz, Tetrow in Mecklenburg, beſonders dazu auserwählt ſcheinen, das deutſche Bewußtſein über jene nationale Krankheit wach zu erhalten, dies Vorhandenſein einer mythiſchen Ueberlieferung unſeres Kleinweltwinkellebens beweiſt nur, wie das deutſche Volk ſich von jeher durch Selbſtironiſirung von dieſer ſeiner Krankheit zu befreien geſtrebt, welche ihm am ſchwerſten in den Gliedern liegt, und die nicht bloß aus ſeinem individuellen Charakter, ſondern auch aus ſeinem hiſtoriſchen Schickſal kommt.

Das Ergreifendſte in dieſem Mythus des deutſchen Spießbürgerthums iſt aber dies, daß die Schildaer, nachdem ſie die ganze Welt aufgegeben haben, um ſich mit aller ihrer Organiſationskraft einzig und allein auf Schilda zu ſtürzen, dies mit dem Bekenntniß thun, Narren zu ſein, und zwar Narren mit ſolchem Bewußtſein, daß ſie ſich zu einer förmlichen Gemeinde der Narrheit conſtituiren, und auf dies Prinzip der Narrheit, als auf das höchſte Staatsprinzip, ihr eigentliches Communalleben begründen. Dieſe Narrheit iſt aber darum eben dieſe beſondere Narität

und bedeutungsvolle Erſcheinung, weil ſie bei den Schildaern aus der höchſten Weisheit ſelbſt entſtanden iſt. Denn die Schildaer ſind, nach der Geſchichte, direkte Abkommen der ſieben Weiſen Griechenlands, und ſie waren wegen ihres hohen Verſtandes und ihrer vortrefflichen Weisheit ſo berühmt geweſen, daß ſie in allen Landen als Rathgeber in ſchwierigen und zweifelhaften Sachen geſucht wurden. Von Kaiſern, Königen, Fürſten, Herren und Städten kamen alle Augenblicke Abgeordnete zu ihnen, um ſie zum Rath herbeizuholen, und bald fand ſich kein einziger nur einigermaßen wohlconditionirter Schildbürger mehr zu Hauſe, weil ſie ſämmtlich als Räthe an den Höfen der Fürſten lebten, um die Regierung und das Wohl der Völker zu leiten. Indeß waren ihre in Schilda zurückgebliebenen Weiber damit keineswegs einverſtanden geweſen, die ganze weibliche Gemeinde zu Schilda hielt darüber eine Rathsverſammlung ab, und ſandte ein weitläufig motivirtes Schreiben an die abweſenden Ehemänner, worin ihnen vorgeſtellt wurde, daß es doch viel ſchöner ſei, ſtatt ſorgenvoll da draußen Fürſten und Völkern zu dienen, lieber daheim in dem ſüßen Schilda mit Weibern und Kindern, mit Vettern und Baſen ſich zu erluſtigen. Sämmtliche Schildaer kehrten auch ſofort aus der Fremde zurück, und nach herzlicher Begrüßung mit ihren Familien hielten ſie einen großen Rath, daß ſie nicht mehr ihrer Weisheit wegen alſo von Hauſe abgefordert würden, ſondern fortan immer bei den Ihrigen bleiben könnten. Sie beſchloſſen darauf, ſich dumm zu ſtellen, und ein Jeder von ihnen ſolle, wo er gehe und ſtehe, die allernärriſchſten Poſſen und dummen Streiche ausführen, damit Keiner im Lande mehr darauf kommen könne, ſie als Rathgeber für das öffentliche Regierungsweſen der Völker abzuholen. Indem ſie aber jetzt aus lauter Klugheit Narren wurden, vertieften ſie ſich bald bis

über die Ohren in ihre eigene Narrheit hinein und konnten ſich ſo wenig mehr aus ihr herausfinden, daß ſie einen vollendeten Staatshaushalt des Narrenthums abgaben. Der Schildaer hat alſo ſeine große hiſtoriſche Vergangenheit, wie die ganze deutſche Nation ſie hat. Der Schildaer hat früher da draußen in der Welt im Rath der Fürſten und Völker geſeſſen, aber was ihn von der hiſtoriſchen Laufbahn abgerufen hat, ſind ſeine Weiber und Kinder, und die Erluſtigung mit Vettern und Baſen. Seiner ihm eigenen und angeborenen Weisheit nach könnte er Weltbürger ſein, aber die Liebe zum Hauſe treibt ihn nun, par excellence Schildaer Bürger zu ſein. Sehr rührend erſcheint es als eine Narrheit, Schildaer Bürger zu ſein, zu der er ſich freiwillig und aus Prinzip entſchloſſen hat. Dies iſt das arme Narrenthum der deutſchen Nationalität, das aus großer urſprünglicher Weisheit und aus tiefem Bewußtſein entſteht, das ſich mit Bewußtſein zum Narren machen läßt, das in dieſem Bewußtſein ſeiner Narrheit eine Weisheit ſucht, bis zuletzt Weisheit und Narrheit ſich zu Zuſtänden ineinandergeſchlungen und verwickelt haben, in denen ſie den tragiſchen Eindruck des Wahnſinns machen. In ähnlicher Bedeutung werden wir, wenn wir zur ſpaniſchen Literatur kommen, das dort von Cervantes aufgeſtellte Element der Don Quixoterie erblicken, indem dieſer große Dichter in der Figur des Don Quixote für ſeine Nation ebenfalls dieſe Zerfallenheit mit den beſtehenden Formen der Wirklichkeit als Narrheit und Wahnſinn auftreten läßt. Das deutſche Volksbuch von den Schildbürgern giebt aber dieſe Dialektik von Weisheit und Narrheit mit einer wahrhaft dramatiſchen Darſtellungskraft, und oft in wirklich erhabenen und impoſanten Gruppen. Eine der vollendetſten Darſtellungen iſt die, wie die Schildbürger ſich ein neues Rathhaus gebaut und die Fenſter vergeſſen haben,

ſo daß es, zu ihrem größten Erſtaunen, im Innern ganz finſter iſt, und ein Rathstag ausgeſchrieben wird, wie dem abzuhelfen ſei. —

In dem Buch von den Schildbürgern iſt es beſonders das deutſche bürgerliche Gemeindeleben, das in allen Beziehungen zum Gegenſtande der Ironie gemacht wird. Ein anderes vielverbreitetes Gedicht dieſer Zeit liefert gewiſſermaßen die Ergänzung dazu, indem es mit demſelben Muthwillen der Betrachtung in die Sphäre des Hoflebens eindringt. Dies iſt das komiſche Epos vom Reineke Fuchs, in dem unter der allegoriſchen Maske der Thierwelt eine Geißel über alle Stände, beſonders aber über die höheren Kreiſe des Hof- und Staatslebens, geſchwungen wird. Dies war, ebenſo wie das bürgerliche Gemeindeleben, eine ganz neue Sphäre der Wirklichkeit in dieſer Zeit. Die Staatsintrigue, die ihren Grund und Boden in den verderbten und weichlichen Zuſtänden der ſouverainen Hofhaltung findet, hatte in der romantiſchen Politik des Mittelalters, und in den feudalen und hierarchiſchen Formen des ganzen Lebens, ſich mehr geheimnißvoll verhüllt, als daß ſie ſchon zu dieſer weltmänniſchen Beweglichkeit und Frechheit herausgetreten wäre, mit der ſie ſchon im funfzehnten Jahrhundert in das Regierungsweſen der Völker eingriff.

Als ein Symbol dieſer neuen weltlichen Durchtriebenheit der Zeiten erſcheint uns Reineke Fuchs, dieſer Meiſter der Weltformen, der durch ſeine große diplomatiſche Geſchicklichkeit, bei aller ſeiner Schlechtigkeit des Gemüths und der Sitten, doch der Sieger in allen Verhältniſſen und der mächtige Günſtling ſeines ſchwachſinnigen Herrn bleibt. Dies Gedicht legt zuerſt ein ſehr ſcharf ausgebildetes Bewußtſein über den diplomatiſchen Charakter des modernen Staatslebens an den Tag, und indem es dies Bewußtſein in den populairen Geſtalten der Thierfabel unter das Volk

brachte, ſtellte es dadurch für die neue politiſche Weltanſchauung des modernen Europa's allgemein gültige Typen und Beiſpiele auf, die noch bis auf den heutigen Tag ihre Bedeutung behalten haben. Das Gedicht vom Reineke Fuchs hat deshalb einen durchaus univerſalen Charakter für dieſe Zeit; und man wird kaum von ihm ſagen können, daß es einer einzelnen Nation ausſchließlich und vorzugsweiſe angehöre. Dieſe Erfindung ſcheint ſich bei Franzoſen, Engländern, Niederländern und Deutſchen gleichmäßig und urſprünglich ausgebildet zu haben. Die Unterſuchung aber über die erſten Quellen des Gedichts führt ſich auf dieſe ſinnbildliche Vorſtellung des Fuchſes zurück, der ſchon frühe und zu allen Zeiten als ein politiſches Symbol und als Repräſentant ſtaatsmänniſcher Klugheit und Verſchlagenheit gebraucht worden iſt. In Frankreich gab es ſchon zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts eine ähnliche Dichtung unter dem Titel des gekrönten Fuchſes (Le Renard couronné), wie auch den Roman du nouveau regnard, von dem altfranzöſiſchen Dichter Jaquemars Gielee, der zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts lebte. Dieſe Gedichte ſcheinen jedoch keinerlei Verwandtſchaft zu haben mit dem allbekannten plattdeutſchen, das durch Heinrich von Alkmar in vollendeter Form gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts bearbeitet wurde. Die älteſte Bearbeitung dieſes Stoffes in holländiſcher Proſa führt den Titel: Die Hiſtorie vom reinaert de vos, und wurde zuerſt in Gouda 1479, und in der berühmten Delfter Ausgabe 1485, 4to gedruckt. Daß aber vielleicht dennoch die Originalität der deutſchen Erfindung zu behaupten ſein möchte, könnte vielleicht daraus hervorgehen, daß die deutſchen Namen der Thiere, die in dem Gedichte vorkommen, als Iſegrim und Reineke, Reinart, auch in den ausländiſchen Dichtungen vom Reineke Fuchs beibehalten worden

sind. So scheint ein ursprünglich deutsches Gedicht allen andern Dichtungen zum Grunde gelegen zu haben.

Von dem plattdeutschen Reineke Fuchs bekennt jedoch der angebliche Dichter desselben, Heinrich von Alkmar, in der Vorrede ausdrücklich, daß er das Gedicht nicht selbst geschrieben, sondern, wie er sagt, aus der wälschen und französischen Sprache übertragen habe. Dieser Dichter, von dem man sonst gar nichts weiß, nennt sich in der Vorrede auch Schullehrer und Zuchtmeister des Herzogs von Lothringen. Die ältesten Ausgaben dieses Gedichts sind Lübeck 1498 und Rostock 1517. Die beste Ausgabe davon veranstaltete Hoffmann von Fallersleben, Breslau 1834. Goethe übersetzte es bekanntlich in Hexametern, zuerst im Jahre 1794.

Das Narrenthum erschien uns als der eigentliche Uebergang zur Freiheit des Bewußtseins bei den Deutschen. Der Drang dieser Zeit, in die eigene Brust hineinzugreifen und ihre Ideen und Ueberlieferungen zu reinigen, bot sich als dieser Narr dar, der sich deshalb mit so lächerlichen Gebärden auf den Kopf stellt, damit das ganze Menschenwesen in sich selbst umgekehrt und in dieser Durcheinanderschüttelung seiner Gegensätze reformirt werde. Der romantische Tiefsinn des Mittelalters hatte das Narrenthum schon in den Kreis der christlichen Kirche gezogen, und in den komischen Kirchenfesten, in mancherlei Prozessionen, und beim Kirchenbau selbst in der humoristischen Spielerei der Arabeske, zu einer sinnreichen Geltung erhoben. Auf dem christlich germanischen Lebensgrunde erzeugte sich die Idee der Narrheit als diese innerliche Kraft des Bewußtseins, in der sich alle Gegensätze des Lebens verbinden wollen, und wie die christliche Weltansicht überhaupt darauf hinausgeht, die Allgegenwart des Göttlichen in jedem ächt Menschlichen zu erkennen, so wird auch der höhere Gedanke der

Narrheit darin gefunden, daß auch die menſchliche Verkehrtheit das Göttliche in ſich trage, und daß der Narr gewiſſermaßen auf den Gott hinweiſt. Je entſchiedener ſich das Narrenthum der Welt zur Erſcheinung bringt, deſto ſiegreicher tritt die göttliche Idee ſelbſt heraus, welche als das einzig erhaltende und ordnende Geſetz alles Daſeins ſich erweiſt.

Dieſen philoſophiſchen Gedanken der Narrheit brachte ein eigenthümlicher Schriftſteller dieſer Zeit, Sebaſtian Brand, durch ſein berühmtes Gedicht: das Narrenſchiff zum Bewußtſein. Brand, der mit ſeinem gelehrten Namen auch Titio hieß, wurde im Jahre 1458 zu Straßburg geboren, und lebte zu ſeiner Zeit in bedeutenden öffentlichen Verhältniſſen und Staatsämtern, zuerſt an der Hochſchule zu Baſel als Rechtslehrer, dann in ſeiner Vaterſtadt Straßburg als Stadtſyndikus, wie er auch wegen ſeiner bedeutenden Staats- und Rechtskenntniſſe vom Kaiſer Maximilian I. mehrmals an ſeinen Hof gezogen und von ihm die Würden eines kaiſerlichen Rathes und Pfalzgrafen empfing. Brand hatte, wie Erasmus und Reuchlin, und zum Theil in enger Verbindung mit dieſen, eine Erneuerung des geiſtigen Lebens der Zeit in den klaſſiſchen Studien des Alterthums erſtrebt, aber er ſuchte die neue humaniſtiſche Bildung vorzugsweiſe auf die deutſche Volksſprache anzuwenden, in welcher er ſein von allen Ständen geleſenes und zu einem Volksbuch gewordenes Narrenſchiff dichtete. Dies Gedicht ſchwingt in ſeiner humoriſtiſchen Erfindung zugleich eine ſtrenge ſittliche Geißel über alle Verirrungen und Thorheiten der Zeit. Das eigenthümliche Pathos dieſes in vierfüßigen gereimten Jamben geſchriebenen Gedichts iſt der ſittliche Zorn über verkehrte und laſterhafte Zeitgenoſſen, und über die Ausartungen ganzer Stände, wie ſie ſich in des Dichters Tagen in grellen Zügen dar-

bieten mußten. Alle dieſe Schlechtigkeiten ſeiner Zeit hat Sebaſtian Brand auf einem Schiff aufgeladen, das er das Narrenſchiff nennt, und dies Schiff iſt unterwegs begriffen auf der Fahrt nach dem Lande Narragonien, wie der Dichter die Heimath aller Narren nennt, in die er ſie jetzt zurückſchaffen will. Dies iſt der allegoriſche Rahmen dieſer Schilderungen, die ſich ſonſt in 113 einzelnen Kapiteln, ohne einen bindenden Zuſammenhang, darſtellen. In dieſem Zurückſchiffen aller Narren in ihre Heimath, in Narragonien, liegt eben der Gedanke ausgedrückt, daß durch dieſe Fahrt, die der Dichter unternimmt, alle Narrheit aus der Welt herausgebracht werden ſoll, und dies Narragonien iſt dann die eigentliche Selbſterkenntniß der Narrheit, auf die es bei dem Ganzen abgeſehen iſt. So ſagt Brand ſelbſt in der Vorrede ſeines Gedichts:

— wer ſich für ein narren acht,
Der iſt bald zu eym wiſen gmacht.

Er nennt deshalb ſein Gedicht auch den Narrenſpiegel, und macht mit dem Büchernarren den Anfang, dem die Rathsnarren, Geldnarren, Kleidernarren, Liebesnarren, Bau-, Tanz-, Sauf- und Freßnarren, und andere Narren aller Art folgen, die nach ihren beſonderen Gattungen, mit Schellen und Kappen geziert, nach Schiffsladungen zuſammengepackt erſcheinen. Auch die ſittliche Verwilderung des geiſtlichen Standes nimmt einen guten Platz in der Ladung des Narrenſchiffes ein. Der Dichter zergliedert mit durchdringender Lebenskenntniß alle dieſe Zuſtände, und kehrt darin oft mit überraſchender Schärfe der Anſchauung die innerſten Wahrheiten heraus. Die ganze Darſtellung erſcheint als ein Gewebe von Sprüchen, Allegorien, Fabeln, und geſchichtlichen Beiſpielen, in einer kernhaften Sprache, die ſehr viel Bezeichnungsvolles und Eigenthümliches in ſich trägt. Der Dichter ſelbſt aber entzieht ſich nicht dieſem

großen moralischen Reinigungsprozeß der Zeit, den er in der Idee der Narrheit angestellt hat, und er nennt sich mit einem gewissen Stolz selbst einen Narren, indem er zum Schluß des Einleitungsgedichts sagt:

Es kann nit Jeder narren machen,
Er heiß dann wie ich bin genannt,
Der narr Sebastianus Brand.

Das Narrenschiff scheint vom Verfasser und von fremder Hand mehrmals überarbeitet worden zu sein, wodurch die verschiedenen abweichenden Texte dieses Gedichts entstanden sind, die oft ganz fremdartige Zusätze darbieten. Die erste Ausgabe erschien 1494 in Basel bei Johann Bergmann von Olpe.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Brand über sein Narrenschiff auch ein Collegium an der Universität zu Basel gelesen habe, wie dies über den Reineke Fuchs früher vielfältig geschah. Denn auch in dem Universitätsleben der damaligen Zeit müssen wir ein humoristisches Element erblicken, ohne das die innerliche deutsche Natur einmal nicht fertig werden konnte, und das sich als ein vollkommen berechtigtes bei Lehrern und Schülern festgestellt hatte. So wurden den Studenten damals namentlich an Feiertagen besonders heitere Vorträge gehalten, die ihnen zu Lust und Lehre zugleich bestimmt waren. Dies alte humoristische Element der deutschen Universität wird heut nur noch durch die stereotypen Professorenwitze, die alljährlich an derselben Stelle wiederkehren, etwas mühsam vertreten.

Sebastian Brand hatte in seinem Narrenschiff selbst die Sünde und das Laster unter dem Gesichtspunkt der Narrheit betrachtet, und darin für seine Zeit eine besonders milde und freie Lebensanschauung an den Tag gelegt. Es wird aber auch bei ihm Alles für Narrheit angesehen, was über das gewöhnliche Maaß des werktägigen

gesunden Daseins in einem höheren Bestreben hinausgeht, z. B. wenn man all sein Sinnen darauf richte Städte und Länder zu erkunden, wenn man den Zirkel zur Hand nehme, um zu erforschen, wie breit die Erde, wie fern das Meer sich ziehe.

So war es der eigentlich gesunde Menschenverstand, der in dieser Idee der Narrheit bei den Deutschen sich um diese Zeit constituirte, und der von allen phantastischen und idealistischen Abirrungen früherer Zeiten das Bewußtsein zur Ergreifung und Gestaltung der nächsten Wirklichkeit hinwenden wollte. Dies Element der Narrheit, als die Form des volksthümlichen Selbstbewußtseins selbst, erscheint daher in diesem Jahrhundert als eine allgemein menschliche Berechtigung, in der sich zu zeigen Jedermann zustehen muß, während wir heutzutage, in unserer knapp zugeschnittenen Modernität, auch diese Freiheit der Lebensbewegung, ungehindert und nach Kräften ein Narr sein zu können, verloren haben, wie denn in unserer Zeit eine besondere Polizeierlaubniß auch dafür erforderlich ist, um ein Narr sein zu können.

Die allgemein menschliche Bedeutung der Narrheit, die darum auch selbst zu einem religiösen Element werden konnte, zeigte sich in dieser Zeit des deutschen Lebens besonders in den Predigten, welche Johann Geiler von Kaisersberg über das Narrenschiff seines Freundes Brand auf der Kanzel gehalten. Johann Geiler wurde im Jahre 1445 zu Schaffhausen geboren, und nach dem Tode seines Vaters als dreijähriges Kind zu seinem Großvater in Kaisersberg im Elsaß gebracht, von welchem Ort er seinen Beinamen empfangen hatte. Er wurde in Basel Doctor der Theologie, und darauf Prediger in Freiburg, Würzburg, Augsburg, und zuletzt in Straßburg, wo die prächtige Kanzel im Münster für ihn erbaut wurde, auf

der er ſeine gewaltigen volksthümlichen Predigten hielt, und unter der er auch nach ſeinem Tode ſein Begräbniß fand. Auf dieſer Kanzel hielt er denn auch im Jahre 1498 ſeine 110 Predigten über das Narrenſchiff, die als Denkmäler der Sprache wie der Zeitgeſinnung gleich ſehr zu beachten ſind. Sie ſind die originellſte Miſchung von freimüthiger Oppoſition, gewaltiger Redekraft, cyniſcher Ungebundenheit und moraliſcher Würde, und einer Satire, die zwar das Schmutzigſte ſich nicht zu berühren ſcheut, aber doch faſt immer eine gewiſſe innere Erhebung verbreitet. Die von ihm in die Kirche ſelbſt hereingenommene Oppoſition gegen die Ausartungen des geiſtlichen Standes muß uns um ſo merkwürdiger erſcheinen, da er ſelbſt der beſtehenden Kirche in ſtrenger Anhänglichkeit zugewandt blieb.

Als Sittenprediger aber ſchwingt er über die Thorheiten der Welt eine unerbittliche Geißel, die freilich durch die komiſche Miene und den ſcurrilen Witz, womit ſie gehandhabt wird, für uns wenigſtens meiſtentheils ihren bittern Stachel verliert, und worin er als der Vorläufer Abrahams a Sancta Clara anzuſehen iſt.

Seine 110 Predigten über das Narrenſchiff gehen in derſelben Ordnung fort, wie die Titel in Brand's Gedicht, obwohl er dieſen Dichter und ſein Gedicht niemals darin anführt. Seine Predigten ſind zum Theil weit maleriſcher und ausdrucksreicher als die zum Grunde gelegten Textesworte. Geiler entwarf ſeine Predigten, wie dies damals üblich war, gewöhnlich lateiniſch, und hielt ſie deutſch, und aus dieſer Nachſchrift ſeines deutſchen Vortrags ſcheinen ſie zuerſt verbreitet worden zu ſein. Zwar ſind doppelte Texte von den Narrenpredigten vorhanden, der lateiniſche, den Jacob Other, ſein Schüler, herausgegeben, und die älteſte deutſche Ueberſetzung von dem Franziskanermönch Johannes Pauli, die im Jahre 1520

verbreitet wurde. Doch ist gewiß, daß sie Geiler auf der Kanzel deutsch gehalten, und die ihm eigenthümliche Diction ist ohne Zweifel aus seinem Munde in die Uebersetzung übergegangen. Zu seinen Predigten über das Narrenschiff gab Geiler auch ein Gegenstück „das Schiff der Penitenz und Bußwürkung" (lateinisch: 1512, deutsch: Augsburg 1514) wie viele andere Predigtsammlungen und Erbauungsschriften, das „Buch Granatapfel" (Straßburg 1510) und die „Christliche Pilgerschaft zum ewigen Vaterland" heraus, welche letztere Jacob Otther 1512 nach Geiler's Tode aus dessen Handschriften drucken ließ.

In demselben Kreis der Anschauung bewegte sich auch Thomas Murner, der ebenfalls ein Geistlicher gewesen, Doctor der Theologie und Doctor beider Rechte, ein kaiserlicher gekrönter Poet, der zu Frankfurt am Main und Straßburg lebte, und zu Luzern starb. Er ergriff mit einer ungewöhnlichen satirischen Schärfe das wirkliche Leben seiner Zeit. Unter seinen Werken sind die Narrenbeschwörung und die Schelmenzunft die berühmtesten. Auch schrieb er die Mühle von Schwindelsheim, die Gäuchmatt (soviel als Narrenwiese). Später zeigte er sich als einen der heftigsten Gegner Luther's im satirischen Ton, besonders in seiner Schrift: „An den Großmechtigsten und Durchlüchtigsten adel tütscher Nation," worin er gegen die gleichnamige Lutherische Schrift auftrat.

In gewisser Hinsicht kann hier auch Albrecht von Eybe (Ybe) angeführt werden, der besonders in seinem Ehestandsbuch den humoristischen deutschen Volkston meisterlich aufgenommen und getroffen hat. In der Vorrede zu diesem ohne Titel erschienenen Werk giebt sich der Verfasser als „in baide recht doctor, Archidiacon zu Wirtzburg vñ Thumherr zu Bamberg vnd Ayſtet" zu erkennen. Die ältesten Ausgaben sind von Nürnberg, 1472, in welchem

Jahre der Verfasser sein Buch mit einer feierlichen Zueignung dem löblichen Magistrat und der Gemeinde der Stadt Nürnberg als Neujahrsgeschenk übersandte. Man hat diesen fröhlich gelaunten Autor, welcher das eheliche Leben nach allen Seiten hin betrachtet, vielleicht nicht ganz mit Unrecht den deutschen Montaigne genannt. Hinundwieder laufen seine moralischen Tractate, wenn der Verfasser seine lustige Phantasie von dem didaktischen Ton abführt, in kleine Novellen aus, die, in ihrer zierlichen und naiven Behandlung, an Boccaccio erinnern. Zuweilen hat er auch aus demselben entlehnt, wie die Erzählung, mit der er beweisen will, „das man frowen und junckfrowen zu rechter czeit menner geben soll." Die vortrefflich gehaltene Erzählung: „wie sich ein frow halten soll in abwesen irs mans" zeigt ihn selbst als Meister im naiven Novellenstil. Manches scheint er wörtlich aus andern Schriftstellern übersetzt zu haben, wie er überhaupt eine vielfältige Belesenheit an den Tag legt. Seine feine Auffassung von Welt- und Lebensverhältnissen ist gerade dazu geeignet, uns das Privatleben seiner Zeit, wie es geredet und für seine eigenthümlichen Zustände Worte gefunden, auseinanderzulegen.

---

5. Die kunstmäßige Ausbildung der deutschen Literatur.

Der Fortgang zu einer Hervorbildung künstlerischer Formen in der deutschen Literatur geschah sehr langsam, und in einer allmähligen Durchdringung mit denjenigen Bildungsstoffen, welche die fortschreitende Kenntniß und Aneignung fremder Literaturen, und besonders der Poesie des Alterthums, herangeholt hatte. In dieser Hinsicht kann

die deutsche Literatur den Vergleich mit den Literaturen der übrigen Völker, besonders der romanischen, die so frühe zu glänzenden Kunstformen sich erhoben, nicht im Geringsten aushalten. Die deutschen Volksbücher, obwohl sie zum Theil eine naive Abrundung und kindliche Harmonie auch in der Form aufweisen, trugen doch gerade nicht dazu bei, den Sinn für eine künstlerisch heraustretende Gestaltung in Deutschland zu erwecken, sondern sie spinnen vielmehr das deutsche Volksbewußtsein recht in diese dämmernde Innerlichkeit einer an sich selbst zehrenden Phantasie ein. Diese deutschen Volksbücher gehörten auch zum Theil fremden und namentlich französischen Erfindungen an, wie der Fierabras, Kaiser Octavianus, Vier Haimonskinder, die schöne Magellone. Die ursprünglich deutsche Volksdichtung schuf sich ihre bedeutsamste Gestalt im Faust, und drängte gerade in dieser Figur, die persönlich eben so formlos als sie geistig unendlich ist, die innersten Eigenthümlichkeiten ihres ganzen Wesens zusammen. Die Faustsage, die sich ohne Zweifel an eine historische Person anknüpfte, bildete sich erst gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts in der bestimmten Form aus, in der sie zuerst in der Historie von Dr. Johann Fausten Lübeck 1588 sich literarisch festgestellt zu haben scheint. Das Jahrhundert der Reformation symbolisirte darin sein ganzes universales Streben, den Weltdrang der Wissenschaft, die vor ihr Revolutionstribunal zuletzt die Schöpfung selbst und die Gottheit laden wollte. Zugleich bildete sich in dieser Sage der Moment einer ganzen Völkerscheide fest, nämlich der Moment der geistigen Scheidung zwischen Mittelalter und neuer Zeit, welche beide Epochen sich im Faust auf der einen Seite entschieden trennen, auf der andern noch in einem dunkeln und geheimnißvollen Ringen mit einander begriffen zeigen. —

Das deutſche Volk verbeſſerte ſeine Darſtellungsformen namentlich durch die Ueberſetzungen der Alten. Uebertragungen griechiſcher und römiſcher Schriftſteller, beſonders des Ariſtoteles, Cicero, Salluſt, Terenz, Ovid, erſchienen ſchon frühe. Ueberſetzungen des Boccaccio, der philoſophiſchen Schriften des Petrarcha, wurden bereits im funfzehnten Jahrhundert gedruckt. Die bedeutendſten Ueberſetzer dieſer Zeit ſind Dietrich von Pleningen, Hans von Dalberg, Willibald Pirkheimer (Ueberſetzung des Iſokrates an Demonikus, Augsburg 1519), Albrecht von Eybe, hinter deſſen „Spiegel der Sitten" (Metz 1500) ſich einige verdienſtvolle Ueberſetzungen, unter Anderm von Schauſpielen des Plautus, befinden, Nicolaus von Wyle („Translation oder Tütſchungen" Eßlingen 1478) u. a.

Dieſem Bildungsſtreben gegenüber begann auch durch die Chroniken und durch die erſten Verſuche deutſcher Geſchichtſchreibung ſich die Sprache des wirklichen Lebens zu entwickeln, was auf die Hebung der literariſchen Darſtellungsformen überhaupt günſtig zurückwirkte. Die dem vierzehnten Jahrhundert angehörenden Chroniken des Johann Riedeſel, das Elſaſſiſche Zeitbuch des Jacob Twinger von Königshofen, ferner die Chronik der Stadt und der Herren von Limburg an der Lahe, welche der Schreiber Johann Gensbein verfaßte, und mehrere andere hiſtoriſche Bücher dieſer Art, können uns die Anfänge der Geſchichtſchreibung in deutſcher Sprache bezeichnen. Die thüringiſche Chronik von Johann Rothe aber, einem Mönch zu Eiſenach, die in der erſten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts herauskam, kann für die früheſte Erſcheinung eines wirklichen Geſchichtſchreibertalents in Deutſchland gelten. Dieſer Mönch, der ſich auch als Dichter bekannt gemacht, bewies ſchon eine gewiſſe Feinheit

und Anmuth hiſtoriſcher Darſtellung, die beſonders in Zeichnungen von Perſönlichkeiten auf eine merkwürdige Weiſe glücklich iſt. Man kann von ihm in der That ſagen, daß er dem trockenen Chronikenſtil ſchon eine mehr künſtleriſche und poetiſche Färbung gegeben. Die Legendendichtung, in welcher ſich Johann Rothe auch ſonſt verſucht hat, trug auch etwas von ihrem Element in ſeine Geſchichtsdarſtellung über. In einem ſtrengeren hiſtoriſchen Stil ſchrieb Johann Thurmayer, genannt Aventinus (von ſeiner Vaterſtadt Abensberg), der in einer ſpäteren Zeit des Jahrhunderts lebte. Seine baieriſche Chronik erſchien erſt in lateiniſcher, dann in deutſcher Sprache. Neben ihm können noch angeführt werden: die Chronik der burgundiſchen Kriege, von Diebold Schilling, die Weltchroniken von Steinhövel, Thomas Lirar, Werner Rolewink, Hartmann Schedel (von Georg Alt in deutſche Sprache gebracht); ferner die in niederdeutſcher Mundart geſchriebenen „Cronecken der Saſſen" von Conrad Botho und Thomas Gheysmer's „däniſche Chronik," dann Petermann Etterlyns Schweizer-Chronik, Aegidius Tſchudi's Chroniken, und das Buch von Ulrich Reichenthaler über das Concilium zu Conſtanz. Alle dieſe Erſcheinungen ſind wichtig für die Bildung des hiſtoriſchen Bewußtſeins unter den Deutſchen. Zugleich verrathen ſie das Streben nach Formen für den nationalen Geiſt, und den Drang, denſelben aus trüber Geſtaltloſigkeit in eine klarere und freiere Region zu erheben.

Nach kunſtmäßiger Gliederung für nationalen Stoff ſtrebte in dieſer Zeit beſonders der nürnberger Dichter Melchior Pfintzing, der Geheimſchreiber Kaiſer Maximilians I., geboren 1481, geſtorben 1535. Seine geſchichtliche Dichtung, der Theuerdank, die zuerſt Nürnberg 1517 erſchienen, ſtellt in einer etwas koſtbar thuenden

Form, aber zugleich in würdiger und edler Handlung, das abenteuerliche und ritterliche Lebensbild des Kaisers Maximilian in seinen Jünglingsjahren auf. Wie in dem kaiserlichen Jüngling selbst alle Fahrten und Verlockungen des Lebens und der Phantasie an einem hohen Verstandeselement ihre weise Begränzung finden, so hat auch der Dichter alle Romantik seines Stoffes in eine gehaltene und sittlich getragene Form zu zwingen gesucht, sich dazu aber der, sein ganzes Gedicht durchfröstelnden Mittel der Allegorie bedient. Der Kaiser selbst soll ihm zum Theil den Plan des Gedichts vorgezeichnet haben. In der Umarbeitung des Theuerdank durch Burkhard Waldis (Frankfurt am Main 1553 und später) ist das moralisch betrachtende Element dieser Dichtung noch stärker und überwiegender herausgetreten. Was der Theuerdank in poetischer Form, ist der Weiß-Kunig (1515) in prosaischer. In diesem Buche, das seinen Entwurf ebenfalls dem Kaiser Maximilian I. und einem seiner Geheimschreiber Marx Treizsauerwein die Ausführung verdankt, ist es gleichfalls auf eine allegorische Darbildung des historischen nationalen Stoffes abgesehen. Den Gegenstand macht die Geschichte Kaiser Friedrichs III. und seines Sohnes Maximilian aus.

---

6. Die Entwickelung der dramatischen Poesie in Deutschland.

Wir haben früher in dem Element der Narrheit diejenige Lust des deutschen Volkes erkannt, in der sich das allgemeine Selbstbewußtsein der Nation volksthümlich zu gestalten suchte. Aus diesem Element sehen wir auch eine

wirkliche Form der deutschen Poesie, nämlich die dramatische, sich erheben, die auf diesem bunten Grunde des Volkslebens ihre ersten Bildungsversuche machte.

Das deutsche Drama erscheint uns ursprünglich als der Versuch, diesen Narren, der im deutschen Volksbewußtsein lebte, zu einer Gruppe zu bringen, und ihn darin handelnd und in seiner wesentlichen Betheiligung an dem wirklichen Leben zu zeigen. In dem Narren liegt schon an sich ein dramatisches Element, das nur ergriffen und ausgebildet zu werden braucht, um die Entwickelung eines Schauspiels an ihm zu haben. Denn der Narr hat die ganze bestehende Welt sich gegenüber, zu der er sich gewissermaßen wie der reflectirende Chor in der antiken Tragödie verhält, in welchem Chor der geistige Träger der ganzen vorgehenden Handlung erscheint und in dem sich das innerste Gewissen aller Handelnden selbst repräsentirt. Im deutschen Volksleben hatte der Narr diese Bedeutung des antiken Chors vielfältig auszuüben gehabt. Der Narr war der erste Gewissensrath der deutschen Nation geworden, und indem er mitten in der Betrachtung des wirklichen Lebens wohnte, mit dem er sein dialektisches Spiel trieb, so wurde er der natürliche Ausgangspunkt dramatischer Gestaltungen, die sich um ihn in aller Fülle des Lebens gruppirten.

Das Drama ist selbst seinem innerlichsten Begriff nach dieses in Handlung getretene Gewissen der Nation, das die Lebensgestalten, jede in ihrer individuellen Berechtigung, gegen einander heraustreten läßt, damit sie in dem Kampf der Interessen, den sie gegen sich auszuführen haben, die wahre und höchste Idee des Daseins vollenden, und, sei es durch ihren Sieg, sei es durch ihren Untergang, verherrlichen. Das Drama ist daher die eigentliche Poesie der freien Persönlichkeit, die Poesie der Berechtigung und

der Gerechtigkeit, und in Deutſchland iſt es der Narr, der Hannswurſt, der Pickelhäring, welcher, als dieſer Volksprophet der freien Perſönlichkeit, als dieſer Schalk, der bei allen ſeinen Schelmenſtreichen doch eigentlich nur die Partei des Rechts und der Wahrheit nimmt, darin zugleich als der Vermittler und eigentliche Begründer des Dramas erſcheint.

Es iſt zugleich das ächte bürgerliche Lebenselement, um das es ſich hier handelt, und dieſes in Deutſchland erwachte Bürgerthum, das ſich in ſeinem eigenen Bewußtſein erfaßt und ſeine Wirklichkeit geltend machen will, es bedient ſich dazu zuerſt des Narren, den es ausſendet auf alle Wege zu ſeiner Verkündigung. Der eifrigſte Anwalt und Vertreter der neuen bürgerlichen Zeiten iſt ebenſo ſehr der Narr, der beſonders den Pfaffen und Junker bei ſeiner ausſchließlichen Stellung neckt und foppt, als es in der objectiven Form das dramatiſche Volksſpiel iſt, in dem ſich das Element der Bürgerlichkeit zuerſt ſeinen poetiſchen Ausdruck zu ſchaffen ſucht. Der deutſche Bürgerſtand iſt es vorzugsweiſe, den wir im funfzehnten Jahrhundert plötzlich von dieſem eigenthümlichen Drang ergriffen ſehen, Komödie zu ſpielen, und den ihm eigens angehörigen Productionen eine dramatiſche Form zu geben. Es iſt ſein hiſtoriſches Heraustreten in die Geſchichte, das ſich in dieſen dramatiſchen Volksluſtbarkeiten des deutſchen Bürgerſtandes ankündigen will, und das der Narr, als dieſer Prophet des deutſchen Bürgerthums, unter deſſen Schellengeläute das deutſche Volk in die Geſchichte einzieht, vermittelt. Es iſt merkwürdig, daß die verſchiedenen Benennungen dieſes Charakters bei allen Völkern ſämmtlich einen Gegenſtand des Eſſens bezeichnen, wie Pickelhäring, Hannswurſt, Jean Potage, Jean Farine, Jacques Pudding, Arlequin, Macaroni, Polichinello. Indem ſich aber in dem Narren dies

Element der Mahlzeit, um deren willen er ſeine Poſſen macht oder ſich neckend an Andere herandrängt, als ein ſo wichtiges andeutet, zeigt er ſich darin eben als der wahre Repräſentant des in der materiellen Natur feſtwurzelnden Volkes.

Bei den Griechen war es Dionyſos, der löſende und vermittelnde Gott, geweſen, der, bei dem Wendepunct dieſes Volkes zu einem neuen hiſtoriſchen Daſein, aus ſeinem Dienſt das Drama hatte heraustreten laſſen. Bei den Deutſchen war es der Narr, der, wie Dionyſos, auf den materiellen Genuß hielt, und dem Jenſeits der Romantik und der Kirche das auf ſich ſelbſt gewieſene Dieſſeits des wirklichen Lebens gegenüberſtellte, in dem ſich aber noch dieſes unruhige Gähren und Treiben des Volksgeiſtes in ſich ſelbſt darſtellte. Das Drama gewann daher bei andern Nationen, namentlich bei den Spaniern, bei weitem früher eine kunſtmäßige und feine Ausbildung ſeiner Formen, während es in Deutſchland lange auf dieſem allgemeinen Grunde des wogenden Volksgeiſtes, als ein halb allegoriſcher, halb humoriſtiſcher Ausdruck deſſelben, ſich bewegte.

Die älteſten Volksdarſtellungen, die ein dramatiſches Element in ſich trugen, hatten zwar meiſtentheils einen kirchlichen und religiöſen Inhalt, und ſtellten ſich als dieſe Myſterienſpiele dar, die beſonders in der Paſſionsgeſchichte und in andern hervorragenden Begebenheiten der heiligen Schrift ihren Stoff ſuchten. Sie machten faſt einen Theil des Gottesdienſtes ſelbſt aus und kamen in den Kirchen und auf den Kirchhöfen an Feſttagen zur Aufführung, wobei die Geiſtlichen ſelbſt oder ein armer Pilgersmann, der gegen gute Beköſtigung ſich zu einer Rolle verſtand, die Schauſpieler waren. Dieſe bei allen Nationen verbreiteten Myſterienſpiele, welche die erſte Grundlage aller thea-

traliſchen Vorſtellungen ſind, ſcheinen in Deutſchland ſchon unter den Karolingern ſtattgefunden zu haben, indem aus dieſer Zeit ein Verbot angeführt wird, wonach bei ſolchen Darſtellungen keine Prieſter- oder Mönchskleidung angelegt werden durfte. Aber auch in dieſen kirchlichen Darſtellungen, die eigentlich nur eine geiſtliche Mummerei waren, war das komiſche Element das grundthümliche und überwiegende, und der Narr war es recht eigentlich, der darin ſein Weſen trieb und dem freien Volksbewußtſein gerade auf dieſem Gebiet der kirchlichen Ueberlieferung oft die ausgelaſſenſte Genugthuung verſchaffte. Dieſe bibliſchen Volksdarſtellungen nahmen alle mehr oder weniger die Form der Poſſe und Farce an, und zeigten ſich in dieſer Art unter verſchiedenen Namen der Oſterpoſſen, Weihnachtspoſſen, Gregorius-, Martins-, Nicolaus-Feſte, Faſtnachtsluſtbarkeiten, Nürnberger Schönbartlaufen u. a. Eines der älteſten Spiele dieſer Art iſt das Oſterſpiel vom Antichriſt (ludus paschalis de adventu et interitu antichristi), das wahrſcheinlich aus dem zwölften Jahrhundert herſtammt. Das Stück iſt in lateiniſcher Sprache geſchrieben, in der auch die Nonne Rhoswitha aus dem Stifte zu Gandersheim ihre ſechs Schauſpiele, die wir noch von ihr beſitzen, geſchrieben hat. Dieſe merkwürdige Dichterin lebte um das Jahr 980 unter den Ottonen und ſteht in dieſem geiſtesfinſtern Jahrhundert als ein eigenthümliches und ſinniges Lichtbild da. Ihre Stücke wurden zuerſt im Jahre 1501 durch Conrad Celtes aus der Handſchrift eines deutſchen Benedictinerkloſters herausgegeben.

Ihre ſechs Schauſpiele ſind betitelt: Gallicanus, Dulcitius, Kallimachus, Abraham, Paphnutius, Glaube, Liebe, Hoffnung. Ueberall erkennt man in dieſen Dramen einen friſchen, feurigen Geiſt, eine tiefe Gemüthlichkeit, ja ſelbſt an Humor fehlt es dieſer Dichterin

nicht, wie denn z. B. in dem Kallimachus der feurige Liebhaber, dem sich die keusche, von ihm verfolgte Nonne zu entziehen weiß, von seltsamem göttlichem Zauber geblendet, einem Theekessel und einer Bratpfanne, die er für die Geliebte hält, seine heftige Liebe bekennt, und endlich voll Liebesinbrunst den Theekessel an sein Herz drückt. — Gottsched hat einen Auszug ihrer Dramen gegeben, und den ersten Aufzug des Gallicanus übersetzt.

Die Aufführung der Mysterienspiele dauerte bis in das funfzehnte Jahrhundert. In diesen geistlichen Spielen vermischt sich die Figur des Narren häufig auch mit der des Teufels. Die Teufelswirthschaft, die zuerst bei den Franzosen eine reichere Ausbildung erhalten, war auch in Deutschland bald zu einem heimischen und beliebten Element geworden, das der dramatischen Allegorie den weitesten Spielraum darbot. Es treten in diesen Stücken Sauteufel, Aufruhrteufel, Hofteufel und andere Teufel auf, und das Assortiment der Teufeleien vermehrte sich in Deutschland so sehr, daß ein berliner Prediger, Musculus, im Jahre 1555 auch einen Hosenteufel schrieb, der gegen die damals üblichen weiten Beinkleider gerichtet war. Derselbe schrieb auch noch einen Fluchteufel, einen Kriegsteufel, einen Eheteufel. Eine Gesammtausgabe aller Teufel erfolgte im Jahre 1575 zu Frankfurt a. M. unter dem Titel: theatrum diabolorum.

Im funfzehnten Jahrhundert gelangten zuerst die Fastnachtsspiele zu einiger Bedeutung und zu einer mehr bestimmten Form. Die deutsche Fastnacht- und Narrenzeit, welche dem Dionysosfest der Griechen vergleichbar ist, sollte den dramatischen Darstellungen in Deutschland zuerst einen lebhafteren Schwung geben. Das dramatische Element bildete sich hier durch die Umzüge der verkleideten Personen, die in den Häusern ihrer Bekannten und Freunde zur An-

knüpfung einer luſtigen Scene einſprachen, auf die natürlichſte Weiſe von ſelbſt. Am meiſten gediehen ſolche dramatiſchen Luſtbarkeiten in Augsburg und in Nürnberg, in welcher letzteren Stadt beſonders ſich ſchon frühe ein ſatiriſches Volkstheater gebildet hatte, das ſogar einen Chor hatte, wie das Theater der alten Griechen.

Die Reformationszeit brachte ſchon mehr Tendenzen in dieſe dramatiſche Kunſt des Volkes. Mit dem didaktiſchen und allegoriſchen Element, das ſich jetzt darin geltend zu machen anfängt, zieht auch die kirchliche Polemik in dieſe Spiele ein.

Unter den einzelnen Dichtern, in welchen ſich die dramatiſche Hervorbringung zuerſt individualiſirte, iſt beſonders Hanns Volz zu nennen, der in Worms geboren, Meiſterſänger, Barbier, und, wie es ſcheint, auch der Beſitzer einer Preſſe zu Nürnberg war, auf welcher er ſeine eigenen Poeſieen druckte. Er begann ſeine poetiſche Laufbahn mit einem Geſprächsſpiel, welches er im Jahre 1470 dichtete. Aecht vaterländiſche Töne ließ er in ſeinem hiſtoriſchen Gedicht „von wannen das heilige römiſche Reich ſeinen Urſprung erſtlich hat" erklingen, indem er darin beſonders über den Verfall des deutſchen Reiches ſeine poetiſche Klage erhebt. Als Barbier verfaßte er auch ärztliche Geſundheitsregeln. Er wurde ſpäter Proteſtant, und man rechnet ihn gewöhnlich zu den zwölf alten großen nürnberger Meiſterſängern, unter denen ihn auch Hanns Sachs und Wagenſeil anführen. Vier Faſtnachtsſpiele wurden von ihm gedruckt, die derb, witzig, gemüthskräftig und in einer ſehr beweglichen Sprache gehalten ſind. Vielleicht noch treffender und bedeutender im Ausdruck des damaligen Volksgeiſtes ſteht neben ihm Hanns Roſenplüt, genannt der Schnepperer, d. h. Schnatterer, Schwätzer. Er lebte zwiſchen 1430 und 1460 zu Nürnberg, ſcheint

aber auch als Wappendichter an den Höfen herumgereist zu sein. Vielen Ruhm gewann sich sein ernstes Gedicht von der Hempacher Schlacht (1450), in welcher die Nürnberger über die sie bekriegenden Fürsten den Sieg davongetragen hatten. Unter seinen zehn Fastnachtsspielen, die viel witzige Unzüchtigkeit und wenig dramatische Kunst aufweisen, sind: „des Turken Vaßnachtspiel," „der Ehebruch" und „von den Pawern und dem Bock" am meisten gelesen worden. Eine andere eigenthümliche Production jener Zeit ist: „das Spiel von Frau Jutten," von Theodor Schernberg, das sehr bedeutsame Züge enthält, und weniger ein Satirenspiel, als eine Mysteriendarstellung im tragischen Genre zu nennen ist, obwohl neun verschiedene Teufel darin mitspielen. Der Gegenstand ist die fabelhafte Päpstin Johanna. Der ausführliche Titel dieses Stückes lautet: Ein schön Spiel von Fraw Jutten, welche Bapst zu Rom gewesen und aus ihrem Bäpstlichen Scrinio Pectoris auf dem Stuel zu Rhom ein Kindlein zeuget. Vor 80 Jahren gemacht und geschrieben, jetzt aber newlich funden, und aus Ursachen, in der Vorrede vermeldet, in Druck gegeben. Apocalip. XVIII. Bezalet sie wie sie Euch bezalet hat. Eisleben 1565. 8. bei Andreas Petri. Der Herausgeber dieser Tragödie, Hieronymus Tilesius Hirschpergensis, behauptet, daß dies Stück aus dem Jahre 1480 herstamme. „Es kommt, sagt er, aus der katholischen Kirche her, ist im Jahre 1480 durch einen Meßpfaffen, Theodoricum Schernberk, in einer Reichstatt gemacht und geschrieben, wie man mit des Authoris eigen Handschrift in Originali darthun kann, und zwar jedermann auch leichtlich in der Composition sehen wird. Darüber ist's auch also approbirt, daß es öffentlich zur selben Zeit also gespielet und agieret ist worden."

Die Entwickelung der dramatischen Poesie in Deutschland fand in dieser Zeit ihren eigentlichen Heros in Hanns Sachs, welcher mit seinem wahrhaft schöpferischen Genius, mit dem er als der ächte Anfang der neueren deutschen Poesie erscheint, sich der dramatischen Form bemächtigte, und darin mit einer universalen Darstellungslust alle Stoffe der Vergangenheit und den ganzen Lebenskreis der Gegenwart zusammenzudrängen und zu erschöpfen suchte.

Dieser merkwürdige Schuhmacher Hanns Sachs stellt uns das bürgerliche Element der Zeit, in welchem auch alle Dichtung Deutschlands ganz und gar aufgegangen war, auf seiner Höhe und in derjenigen Vollendung der Formen dar, deren es nur fähig sein konnte. Damit bezeichnet er sowohl entschieden den Abschluß der alten romantischen Poesie Deutschlands, die sich bei ihm gänzlich in den bürgerlichen Lebensstoff und in die moralische Betrachtung aufgelöst hat, als er auch der eigentliche Reformator der neueren Poesie der Deutschen wird, die er schon in ihre eigenthümlichsten Geleise hineinhebt, indem er ihr das ganze Reich der Geschichte und die unmittelbare Lebenswirklichkeit selbst zu ihrer eigensten Heimath anweist. Und dieser Mann, welcher so bedeutungsvoll an der Gränzscheide zwischen unserer alten und modernen Cultur und als die productive Mitte derselben dasteht, war ein armer Handwerker, aus dem niedrigsten Kreise des Volkes, in welchem sich die deutsche Poesie als dieser sogenannte Meistergesang zu ihrer wesentlichen Erneuerung und Grundreform hingedrängt hatte, nachdem sie als Minnegesang an den Höfen und bei den großen Herren vom Adel abgeblüht war.

Die früheren Minnesänger waren vorwiegend Könige, Herzoge, Fürsten und Grafen, und überhaupt vornehme und reiche Leute gewesen, die größtentheils einer glänzen-

den und üppigen Lebensstellung noch den Schmuck der Poesie hinzuzufügen strebten. Dieser aristokratische Gesang ward durch den Meistergesang, oder durch diejenigen Männer aus dem Volke abgelöst, welche an das Singen und Dichten mehr ihre ganze Existenz gesetzt und zuerst ebenfalls an den Höfen, aber als besoldete Meister des Gesanges, gelebt zu haben scheinen*). Dieser Meistergesang hat sich ursprünglich ohne Zweifel aus dem umherschweifenden Volksgesang entwickelt, der von wandernden Sängern und Spielleuten, die sich oft schon zunftmäßig organisirt hatten, im Lande verbreitet wurde. Von diesem Volksgesang trennte sich aber der Meistergesang sofort in einer selbstständigen Bedeutung und Ausbildung, sobald er, wie es scheint, erst an den Höfen eine feste Stellung gefunden, und nachher in besonderen Schulen sich innerlich und äußerlich zu einer eigenthümlichen Organisation gegliedert hatte, was besonders im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert geschah, und wozu Hanns Sachs, welcher von Wagenseil der Patriarch der Meistersänger genannt wird, die vollendende Hand gereicht hatte.

Diese eigentliche Organisation des Meistergesanges zu einer Zunft war ein Werk der arbeitenden Klassen selbst gewesen, die den in dieser Zeit an sie ergangenen historischen Ruf, zu erwachen und sich ihrer bewußt zu werden, zuerst durch das Ergreifen der dichtenden Kunst aller Orten beantworteten. Luther hatte, der Müßigkeit der katholischen Heiligentage und Kirchenfeste gegenüber, die Arbeit des Volkes als den wahren Heiligendienst hervorgehoben, und dadurch in der Arbeit wesentlich ein protestantisches Lebenselement bezeichnet. Wenn Luther in der Arbeit die protestantische Freiheit sah, so machten um diese Zeit

*) J. Grimm, über den deutschen Meistergesang 133.

kann man ſich auch nicht entſchließen, von all dieſen Phantaſien eine eigentliche Anwendung auf das ſociale Gebiet und ſeine Entwickelungen zu machen.

Alles, was ſich jedoch irgend über eine poſitive Bedeutung der Lucinde ſagen ließe, können wir hier auf einen Gewährsmann zurückführen, der, ſelbſt wenn er geirrt, doch immer Anſpruch darauf hätte, der Wahrheit in ſeinem Irrthum Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Dies iſt Friedrich Schleiermacher, der auf dieſem Punct ſeinen Zuſammenhang mit der romantiſchen Schule, wenigſtens in den erſten Wurzeln ſeiner Bildung, ſchlagend und unwiderruflich genug dargethan hat. Dieſer feine und ſcharfbewegliche Geiſt, der zwiſchen dem Beruf einer gediegenen objectiven Wiſſenſchaftlichkeit, und dem eines die Zeit geſtalten helfenden Bewegers der öffentlichen Meinung ſchwankte, hatte ſich namentlich mit den Gebrüdern Schlegel zu einer literariſchen Wirkſamkeit verbunden.

In Berlin lebten in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts Friedrich Schlegel und Schleiermacher zuſammen im ſchönen Jugendverkehr, in jenen Wonnemonden einer poetiſchen und wiſſenſchaftlichen Jugendfreundſchaft, die das Daſein in allen ſeinen Wurzeln ſtärkt und tränkt. Der Berliner Thiergarten und die damals dort beliebte Weinſtube bei Sala Tarone hörten ihre eifrigen Geſpräche und Pläne, die nichts Geringeres als eine Umgeſtaltung der ganzen geiſtigen und ſocialen Welt abzweckten. Friedrich Schlegel war früher Kaufmann geweſen, und hatte ſich erſt ſpät den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen und den claſſiſchen Studien zugewandt. Um ſo heftiger war er nun von dieſen ergriffen worden. In ſeinen ernſten und eindringlichen Schriften „über die Poeſie der Griechen und Römer," „über die Darſtellung der Weiblichkeit in den griechiſchen Dichtern," und Anderes, hatte

auch er die treibende Macht des Hellenismus in der Zeit bekannt. Und dies Hellenische war es, das ihn damals mit Schleiermacher verband, und welches den Letzteren auch den Gedanken der Lucinde, wie überhaupt die Bestrebungen der neuen Schule, in einem eigenthümlichen Licht aufnehmen ließ.

In der von den Gebrüdern Schlegel herausgegebenen Zeitschrift: „Athenäum" (Berlin 1796—1800, 3 Bände) entrichtete auch Schleiermacher seinen Tribut an den Zeitgeist reichlich, und unter den dort mitgetheilten Fragmenten und rhapsodischen Aussprüchen, in welchen sich die Spitzen sittlicher und socialer Zeitumwälzung oft sehr unvermittelt herauskehrten, rühren mehrere der verwegensten gerade von Schleiermacher her. Im Athenäum theilte er auch zuerst seine „vertrauten Briefe über die Lucinde" mit, die nachher auch einzeln abgedruckt erschienen. Schleiermacher nannte die Lucinde darin vor allen Dingen „ein ernstes, würdiges und tugendhaftes Werk", und bewies durch diesen Ausspruch, welche hohe Bedeutung er auf den Grundgedanken dieses Buches legte, dessen einzelne Verirrungen er in dem Zusammenhange des Ganzen übersah und vergab. Diese Idee, das Sinnliche zugleich als das Geistige und das Geistige als das Sinnliche zu fassen und in der Liebe darzustellen, riß ihn dermaßen hin, daß er selbst, in diesen Briefen, die dadurch eine der merkwürdigsten Thatsachen der neueren Literaturgeschichte geworden sind, sich wie ein Prophet der neuen Weltanschauung der Liebe und Sinnlichkeit gebärdet. Er eifert gegen Diejenigen, welche die Sinnlichkeit nur als ein nothwendiges Uebel betrachten oder nur zu einer geistlosen und unwürdigen Libertinage darin gelangen, und erfindet zur Bezeichnung der Prüderie den Ausdruck: „Engländerei", indem er Ernestinen ironisch als eine solche Prüde be-

handelt, die er als Miß nach England überschiffen will, weil sie von der Lucinde nichts wissen mag. Zugleich machen diese Briefe dadurch, daß sie von Frauen einander zugeschrieben werden, und in dem Munde derselben alle diese Fragen so offen sich verhandeln, einen erhöhten Eindruck, und gewinnen an einer sittlichen Atmosphäre, mit der sie unwillkührlich ein sonst so zweifelhaftes Gebiet erfüllen. Die Art der Auseinandersetzung trägt auch eine so edle Fassung und Begränzung, daß schon hier das skeptische Naturell Schleiermacher's, welches zwar Alles anzweifelt, aber auch Alles gern wieder verbindet, in seiner liebenswürdigsten Bewegung auftritt. Es vollbringt sich in diesen Erörterungen, die doch das Zweideutigste zerlegen, eine durchweg keusche Revolution des Gedankens, die mit der Kraft des Geistes alle Schlacken von sich auswirft. Es dürfte aber auch nicht schwer fallen aufzuzeigen, wie selbst in diesen freien und rücksichtslosen Aeußerungen auf einem Gebiet, auf dem Schleiermacher's spätere Freunde und Schüler ihn um jeden Preis niemals betroffen haben möchten, doch eigentlich nur der Schleiermacher, wie er immer war und immer geblieben, zu erkennen ist. Die Ansicht, die er in den Vertrauten Briefen von der Harmonie der Sinnlichkeit und Geistigkeit zu Grunde gelegt hat, ist im Prinzip dieselbe, welche er als Philosoph und Theologe, als Schüler der griechischen Lebenskunst und als Jünger Plato's, wie als Moralphilosoph, als welcher er an die höchste sittliche Lebensbildung die Ansprüche des Kunstwerkes und der Schönheit richtet, immer vor Augen gehabt. Das ächt Menschliche, welches ihm zugleich das plastisch Herausgetretene und Gestaltige, ist es, dem Schleiermacher überall in allen Richtungen seiner großen umfassenden Geistesthätigkeit zugestrebt und das er in der wissenschaftlichen wie in der praktischen Atmosphäre stets mit Begei-

ſterung zu fördern geſucht. So tritt auch bei ihm die neue Weltanſicht, der er ſich in ſeiner Betrachtung der Lucinde mit ſolchem Jugendmuth überläßt, ſofort in verſöhnlicher Eintracht mit dem plaſtiſchen Prinzip der Ordnung, ja mit der höchſten Pietät gegen das Alte, auf. „Nun aber die wahre himmliſche Venus entdeckt iſt — heißt es an einer Stelle der Vertrauten Briefe — ſollen nicht die neuen Götter die alten verfolgen, die ebenſo wahr ſind als ſie, ſonſt müßten wir verderben auf eine andere Art. Vielmehr ſollen wir nun erſt recht verſtehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit, deshalb ſind uns die ſchönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil es ſoll wieder hergeſtellt werden, in einem weit höheren Sinne als ehedem, wie der neuen ſchöneren Zeit würdig iſt: die alte Luſt und Freude und die Vermiſchung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgeſonderte Werk einer eigenen gewaltigen Gottheit, ſondern Eins mit dem tiefſten und heiligſten Gefühl, mit der Verſchmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menſchheit zu einem myſtiſchen Ganzen. Wer nicht ſo in das Innere der Gottheit und der Menſchheit hineinſchauen, und die Myſterien dieſer Religion nicht faſſen kann, der iſt nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu ſein!“ — An einer andern Stelle aber ſpricht ſich die Zuverſicht über dieſe neuen Beſtrebungen und über ihre Geltendmachung folgendermaßen aus: „Vorausgeſetzt, daß nur Alles an ſich gut und ſchön iſt, ſo muß Jeder leben, wie ihm zu Muthe iſt, und dichten, was ihm die Götter eingeben. Das Talent des Mißverſtandes iſt gar unendlich, und es iſt gar nicht möglich, dem auszuweichen. Wer darauf ausgeht, ſich durch dies und jenes ſeinen Wirkungskreis nicht zu verderben, der wird bald gar keinen haben, und ſich ſo lange hüten, etwas zu thun, bis ihm nichts mehr übrig bleibt.“ —

Dies dürften die ehrenvollsten Aussprüche sein, auf welche sich die romantische Schule überhaupt zu berufen hat.

Betrachten wir nun die damalige Zeit in der Richtung, in welcher wir die Revolution, den Idealismus, die Romantik und, durch Schleiermacher, das religiöse Gefühl zu so heftigen Angriffen auf die orthodoxe Lebensdogmatik des achtzehnten Jahrhunderts sich vereinigen sehn, so können uns auch die oft so charakterlosen Schwankungen, in welche wir die bei diesem Kampf betheiligten Persönlichkeiten gerathen sehen, nicht befremden. Der Kampf zwischen formeller Tugend und aller Fülle der lebendigen Wirklichkeit, zwischen einem abstracten, auf den gemeinen Menschenverstand sich begründenden Moral- und Stätigkeitsprinzip und einem mit dem Recht des Gedankens und der Natur in das volle Leben eindringenden Bewegungsprinzip, konnte und kann nicht ohne mancherlei Ungelegenheiten abgehen. Es handelte sich dabei um das Anrecht der Menschheit an den ganzen und ungetheilten Genuß des Daseins, und was Genuß sei, konnte dann ebenso leicht mißverstanden werden, als das, was bisher Tugend war, mißverstanden worden. Hatten sich auch die poetischen Apostel der Menschenrechte und des Lebensgenusses, die Romantiker, in der Ausgestaltung des Genußprinzips so stark vergriffen, wie dies in Schlegel's Lucinde der Fall gewesen war, so mußte darum das Prinzip selbst nicht minder in seiner Bedeutung für die Entwickelung der Zeit anerkannt werden. Das Prinzip des Genusses, das in der deutschen Literatur erobert werden sollte, hatte schon in Wieland sich mächtig zu behaupten gesucht, war aber in diesem Dichter nur zu einer Ueppigkeit gekommen, die sich selbst nicht für berechtigt hielt, und darum Alles, was sie davontrug, gewissermaßen nur zur glücklichen Stunde dem unbewachten Moment abstahl. Lebendiger und wilder hatte

dieſe Richtung ſchon in Wilhelm Heinſe's Romane getobt, aber wie heiß und inbrünſtig ſie ſich auch dort an die plaſtiſchen Gebilde der Kunſt anſchmiegte, ſo gelang ihr ſelbſt doch künſtleriſche Abgränzung und Beruhigung nicht.

Wieland und Heinſe trugen in manchem Betracht vielerlei Vorzeichen der Romantik in ſich, indem ſie eine romantiſche Welt des Genuſſes ausmalten, die aber noch nicht, wie die romantiſche Schule es wenigſtens in Abſicht hatte, einen Einfluß auf die ſociale Wirklichkeit auszuüben beanſpruchte, ſondern in einem lediglich träumeriſchen Gebiet verharrte. Goethe's großmächtige Natur hatte auch zu ihrer eigenſten Grundlage den Lebensgenuß, aber er ließ ſich damit auf einer ganz andern, aller Romantik durchaus entgegengeſetzten Baſis nieder, nämlich auf der einer völlig antiken Weltanſchauung, auf der er ſich in hoher Gemächlichkeit ruhete und Alles, was ſeine Individualität nur immer vertrug, als ein dadurch Berechtigtes und Geheiligtes verbrauchte. Daſſelbe würde gern auch Herder gethan haben, wenn ihm nicht ſein Prieſterrock mancherlei Feſſeln aufgelegt hätte, die ihn oft verſtimmten. —

Die Beſtrebungen der romantiſchen Schule, eine individuelle Freiheit des Daſeins in aller ſubjectiven Ausdehnung und doch im Einklang mit den ſittlich nothwendigen Lebensmächten zur Anſchauung zu bringen, unterſchieden ſich weſentlich dadurch, daß ſie zur Begründung ihres Genußprinzips wenig oder gar nichts der antiken Weltanſicht verdanken zu dürfen glaubten. Zwar hatte ſich Friedrich Schlegel eifrig auch mit Plato beſchäftigt und die Ueberſetzung des griechiſchen Lebensphiloſophen zuerſt gemeinſam mit Schleiermacher verabredet, nachher aber die Mitwirkung dazu aufgegeben. Und in Plato waren allerdings viele Vermittelungspuncte zwiſchen moderner und antiker Weltanſicht gegeben, und das Ideal der zu

gewinnenden Lebenseinheit lag da ſchon in der Plaſtik, zu welcher es dort der Geiſt gebracht hatte, und in der Harmonie des Schönen und Guten, welche der Grund aller höheren Bildung ſein ſollte, vor. Der antike Geiſt war aber, ebenſo wie die antiken Formen, den Romantikern ein zu feſter und ſchwerer Harniſch, als daß ſie ihn, ſelbſt wenn ſie darin auf eigenem Gebiet noch manches Sieges mehr theilhaftig werden konnten, hätten eifriger anlegen wollen. Ueberhaupt kam es ihnen darauf an, den modernen Geiſt in ſeiner eigenſten Schwerkraft zu erfaſſen, und darum entſchiedener den Gegenſatz zwiſchen antiker und moderner Kunſt zu behaupten, als derſelbe bis dahin in der deutſchen Literatur zum Bewußtſein gekommen war, und hier zeigt ſich uns keines der geringern Verdienſte der romantiſchen Schule. An Fehlgriffen und Fehltritten ihres Talents, das ſich gern an Allem verſuchen wollte, fehlte es freilich auch in dieſer Beziehung nicht. Friedrich Schlegel ſehen wir, trotz ſeines klar ausgeſprochenen Bewußtſeins über die Gränzen der antiken und modernen Poeſie, in ſeinem Trauerſpiel: Alarkos, zu einer Verſchmelzung der Antike mit der Romantik verleitet, und er ließ dort ſogar, mitten in die Metrik der griechiſchen Tragiker hinein, die modernen Aſſonanzen erklingen. Sein Bruder, Auguſt Wilhelm Schlegel, ließ es ſich dagegen angelegen ſein, dem antiken Geiſt Genugthuung zu ſchaffen, indem er ſein demſelben ſtreng gemäßes Trauerſpiel: Jon, dichtete, aber in demſelben Jahr ließ er auch den erſten Band ſeines „ſpaniſchen Theaters" erſcheinen, in welchem er gegen Shakſpeare, deſſen Ueberſetzung er bereits in den neunziger Jahren begonnen, nun noch den andern Pol der romantiſchen Poeſie, Calderon, in die deutſche Literatur einführte. —

Der antike claſſiſche Geiſt, wenn auch deſſen Walten

in Goethe's Natur von den Romantikern ziemlich vorurtheilsfrei gewürdigt wurde, hatte doch in der Literaturepoche, welche seit der Revolution eigenthümlich beginnt, immer mehr an Kraft und Einfluß verlieren müssen. Die Revolution hatte die eigensten Wurzeln des modernen Völkerlebens aufgegraben und das Nationalbewußtsein erhöht und gestärkt, welches letztere nun der ausschließliche Quellpunct aller neuen Bildungen und Entwickelungen werden wollte.

Das classische Alterthum, und seine getreue Dienerin, die Philologie, hatten freilich eben erst in Deutschland einen höchsten Triumph gefeiert, indem sie auf der einen Seite durch Friedrich August Wolf zu dem höhern Sinn einer Alterthumswissenschaft sich emporgeschwungen *), auf der andern aber namentlich durch die Uebersetzungskunst von Johann Heinrich Voß, mächtiger als je in die deutsche Nationalbildung übergegriffen hatte, wobei besonders unserer Sprache eine ganz neue Gestaltungsfähigkeit angeeignet worden war. Die Homer-Uebersetzung von Voß, welche diesen neuen Sprachschatz vornehmlich zu Tage brachte, (zuerst die Odyssee 1781, dann die Ilias 1793, und mit ihr zugleich eine erneuerte Uebersetzung der Odyssee, 1802 die verbesserte Ausgabe beider), sie hat in dieser Beziehung für die Erweiterung der deutschen Sprachformen ungefähr dieselbe Bedeutung gehabt, wie für die Grundlegung des gesammten neuhochdeutschen Sprachgebiets die Bibelübersetzung von Luther. Die beweg-

*) Wolf's Ideen über die Alterthumswissenschaft erschienen erst nach seinem Tode zusammengestellt in seinen „Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft" herausgegeben von Gürtler, 5 Bände, Leipzig 1831 — 35, und in der „Darstellung der Alterthumswissenschaft", herausgegeben von Hoffmann, Leipzig 1833.

ders, die gestreift-Safran-Blümlein-Weise Hans Findeisens, die hohe Firmament-Weise u. s. w.

Die Mitgliedschaft war, nach der Angabe Wagenseil's, folgendermaßen organisirt: „Wer die Tabulatur noch nicht recht versteht, wird ein Schüler; der Alles in derselben weiß, ein Schulfreund; der etliche Töne, etwa fünf oder sechs, vorsingt, ein Singer; der nach andern Tönen Lieder macht, ein Dichter; der einen Ton erfindet, ein Meister; alle aber, so in die Gesellschaft eingeschrieben sind, werden Gesellschafter genannt." Aus den Meistern war eine Anzahl von Richtern ausgewählt, die, unter dem Namen der Merker, alle in den Arbeiten vorkommenden Verstöße gegen die Tabulatur zu rügen, die Strafen dafür zu bestimmen, über die Aufnahme neuer Mitglieder zu entscheiden nnd bei Wettgesängen das schiedsrichterliche Urtheil abzugeben hatten.

Wagenseil beschreibt die feierlichen Zusammenkünfte der Meistersänger in Nürnberg folgendermaßen: „In Nürnberg ist denen Meistersingern erlaubt, ihre Sing-Schulen die Sonn- und Feiertage Nachmittag, so oft es ihnen gefällig, zu halten; welches jedoch der Zeiten ger selten, und fast nur um die Hohen Fest geschieht. Und ist hiezu sonderlich, von Alters, die sogenannte Catharina-Kirch, vielleicht weil selbige heilige Jungfrau und Märtyrerin für eine Patronin der freien Künste, nach Art, als man vormals bei den Heiden die Minervam gehalten, in der Römischen Kirche aufgeworfen worden. — Wenn ein Sing-Schul soll gehalten werden, lassen etliche Tage vorher die Merker oder Fürsteher der Meister-Singer-Genoßschaft hierzu ansagen; und geschieht solche Ansage durch den jüngsten Meister, welcher zu jeglichen Gesellschafter in seine Behausung gehen, und deßwegen einigs Recompens nicht begehren soll. Wer das nit thät, dem soll in einem Jahr nit gemerckt

werden. — Es ist ein jeder Gesellschafter verbunden, so er zur Sing-Schul berufen wird, zu erscheinen, und wann er nicht kommen kann, sich durch den Umsager entschuldigen zu lassen. — Inmittels wird in der Catharina-Kirch, bei Anfang deß Chors, ein niedriges Gerüst aufgerichtet, darauff ein Tisch mit einem großen schwarzen Pult, und um den Tisch Bäncke gesetzt werden, und wird solches Gerüst, welches man das Gemerke nennt, mit Fürhängen gantz umzogen, daß man außen nit sehen kann, was darinnen geschiehet. Eine kleine Cathedra, in Form einer Cantzel, auff welche derjenige, so ein Meisterlied absinget, sich setzet, und der Sing-Stul heißet, bleibt beständig unverrückt an ihrem Ort, ohnfern der großen Cantzel, davon die Predigten gehalten werden. Wann der zur Sing-Schul bestimmte Tag erschienen, so geschiehet deren Anzeigung durch vier oder fünf in der Stadt öffentlich aufgehenkte Tafeln, davon drei an unterschiedlichen Stöcken des großen Markts, die vierte aber an dem äußern Thor, wodurch man zu der Catharinen-Kirche gehet, angemacht werden. Auff einer von den Tafeln, so auf den Markt hangen, ist ein Garten abgemalet, in welchem etliche Personen herumwandeln. Und ist in der Höhe zu lesen:

„Zwölff Alte Männer vor viel Jahren,
Thäten den Garten wohl bewahren,
Vor wilden Thieren, Schwein und Bären,
Die wollten ihn verwüsten gern;
Die lebten, als man zählt vorwahr,
Neunhundert und zwei und sechzig Jahr."

In dem vorgeschriebenen Geleise der Meister-Sänger-Formen hatte Hans Sachs so viel productives Leben zu entwickeln gesucht, als vielleicht überhaupt darin möglich wer-

den konnte. Seine höhere und umfaſſendere Bedeutung als Dichter haben wir jedoch in ſeinen zahlreichen dramatiſchen Arbeiten zu ſuchen, auf deren Form und Geſtaltung Terenz und Reuchlin von beſonderem Einfluß geweſen zu ſein ſcheinen. Die Uebertragungen des Terenz ſowohl, wie die neuere lateiniſche Dramatik, mit welcher Reuchlin durch ſeine scenica progymnasmata und ſein Drama Sergius vorangegangen war, hatten überhaupt in dieſer Zeit einen bedeutenden Einfluß auf eine kunſtmäßigere Entwickelung der dramatiſchen Poeſie in Deutſchland gewonnen.

Die dramatiſchen Arbeiten von Hans Sachs zerfallen in Tragödien, Komödien und Faſtnachtſpiele, unter welchen letzteren ſich ſeine reichſten und gelungenſten Darſtellungen finden. Aller höhere Kunſtbegriff der dramatiſchen Geſtaltung geht ihm freilich noch ab, und ebenſo wenig kann er eigentlich das Weſen der Tragödie und Komödie klar auseinanderhalten, die bei ihm häufig auf eine ſehr naive Weiſe zuſammenfallen und ineinander übergehen. So hat er auch allen ſeinen Perſonen, aus welcher Weltgegend er ſie immer zuſammengeholt haben mag, durchaus den Stempel des nürnberger Stadtcharakters aufgedrückt. Gott der Herr ſelbſt, wo er bei ihm auftritt, kann ſich nicht anders als in der nürnberger Denkart und Sprechweiſe expectoriren. Von ſeinen 50 weltlichen Komödien ſind beſonders zu nennen: „Comödie, darin die Göttin Pallas die Tugend und die Göttin Venus die Wolluſt verficht," in welcher die alten heidniſchen Göttinnen, Herkules und Epikur, der chriſtliche Satan und Kaiſer Karl V. in ehrbarſter Unbefangenheit, als wenn ſie durchaus zuſammengehörten, miteinander verkehren; ferner das „Kampfgeſpräch zwiſchen Jupiter und Juno, ob Weiber oder Männer zum Regiment tauglicher ſeien," die „geduldige und

gehorsame Markgräfin Griselda," „der alt reich Burger, der seinen Söhnen sein Gut übergab," Persones die Königin reit den Philosophum Aristoteles," u. a.

Unter seinen 26 geistlichen Komödien ist die bemerkenswertheste und unterhaltendste: Comödia die ungleichen Kinder Evä, wie sie Gott der Herr anredt. 1553. In der Vorrede sagt der Ehrenhold, der in den Fastnachtsspielen den Prologus vorstellt:

Ein Comödi und lieblich Gedicht
Das ursprünglich hat zugericht
Im Latein Philippus Melanchton
Und nun dem gemeinen Man
Auch in teutsche Sprache ist gewandt.

Diese höchst kurzweilige Komödie ist aber nicht etwa nach einer vorangegangenen lateinischen Bearbeitung des Melanchthon gemacht, sondern dieser letztere hatte bloß das alte fromme Mährchen, das hier zum Grunde liegt, in einem seiner Briefe erzählt, woraus denn Hans Sachs seine Komödie schöpfte. Die Elemente, welche der Dichter hier durcheinandergemischt hat, die Urzeit des Menschenlebens, in die der bürgerliche Verstand von Heut plötzlich und ohne alle Entschuldigungen hineingetreten ist, das Paradies, in dem Gott Vater schon die Kinder Adams aus dem Katechismus Luther's examinirt, Alles dies ist von der drolligsten und unwiderstehlichsten Wirkung. Im ersten Act theilt Adam der über den Genuß des Apfels sehr reumüthigen Eva mit, daß Gott der Herr morgen, als an einem Sonntage, sie besuchen wolle, um zu sehen, wie sie haushalten, wie sich die Kinder befinden, und was sie gelernt haben.

Darumb, so thu die Kinder baden
Strehl sie, und schmück sie allesammt

Und leg ihn an ihr Feiergewand,
Kehre das Haus und ſtreue ein Graß
Auf daß es hierin ſchmeck deß baß,
Wenn Gott der Herr kommt morgen rein
Mit den lieben Engelein ſein.

Eva iſt ſehr erfreut über dieſe Nachricht, und verſpricht die Kinder ſogleich zu waſchen und das Haus zu ſcheuern. Dann klagen ſich die Aeltern ihre Noth über den unartigen Sohn Cain, der gar nicht dem wohlerzogenen Abel gleiche. Dieſer kommt eben herein und wird beauftragt, Cain zu ſuchen, damit ſie gewaſchen werden. Im zweiten Act ſucht Abel ſeinen ungerathenen Bruder auf, und wird von ihm mit harten Worten angelaſſen. Die nahe Ankunft des Herrn erfreut den Cain gar nicht, und er folgt ſeinem Bruder nur in's Haus, weil er vor den Hieben des Vaters Furcht hat. Sie gehen zu den Aeltern, und hier erhebt ſich ein Streit, denn der ungerathene Cain will ſich durchaus nicht waſchen und kämmen laſſen.

Ich will wol ungewaſchen ſein.
Wann mich die buben thun erhaſchen
Werd ich wohl umb den Kopf gewaſchen
Daß mir rinnt über's Maul das Blut.

Im dritten Act kommt der Herr mit ſeinen Engelein, Adam und Eva empfangen ihn, Cain mit 6 Brüdern und Abel mit andern 6 Brüdern ſtellen ſich links und rechts auf. Unendlich komiſch iſt die Figur Gott Vaters; er examinirt Abel mit ſeinen Brüdern im Katechismus, wobei er die Fragen genau nach der Weiſe des lutheriſchen Katechismus ſtellt, und ſich ganz an die 5 Hauptſtücke deſſelben hält. Abel antwortet auf Gottes Fragen wie ein Doctor der Theologie, und Gott iſt ſehr zufrieden mit ihm. Schlimmer aber ſteht es mit Cain und ſeiner Rotte, die auf des

Herrn Fragen nur verkehrte Antworten geben. Als Cain z. B. den Glauben aufsagen soll, spricht er:

Ich glaub' an Gott, Himmel und Erden
Und auch des Samens Weib muß werden,
Dazu des heiligen Geistes Namen
Die Sünde, Fleisch und Leben. Amen.

Seiner Brüder Einer betet das Vaterunser folgendermaßen:

O Vater Himmel unser
Laß uns alhier Dein Reich geschehen
Im Himmel und auf Erden sehen
Gieb uns Schuld, täglich viel Brodt
Und alles Uebel Angst und Noth.

So weit ist das Gedicht ein sehr gelungenes Idyll zu nennen, das sich in einigen vortrefflichen Contrasten gruppirt. Der fünfte Act dagegen ist trocken und unerfreulich; mit ihm beginnt die eigentliche Handlung, die Ermordung Abels, zu der Cain vom Teufel beredet wird. Die Brüder gehen hinaus Gott zu opfern, und Abel ermahnt den Cain zum Guten, und fordert ihn auf, doch um der ewigen Seligkeit willen Gutes zu thun. Cain antwortet:

Ich weiß wol, wie es steht auf erden,
Wie's dort zugeht, das weiß ich nicht.
Doch wenn mich Gott darzu versicht
Daß ich auch selig werden söll
So werd ich selig, ich thue was ich wöll.

Er erschlägt den Abel, und gräbt ihn ein. Dann kommt der Herr ihn zu verdammen. Cain meint, er werde ihn tödten, worauf aber Gott erwiedert:

Nein Cain, wer dich schlegt auf erden,
Sols siebenfalt gerochen werden.
Da mach an Dich ein Zeichen ich
Daß niemand soll erschlagen Dich.

Satan flüſtert darauf dem Cain zu:

Cain, thu Dich an ein baum henken
Oder in ein Waſſer ertrenken
Auf daß Du kommſt der Marter ab
Und ich an Dir ein höllbrand hab. — —

Eine Ausgabe ſeiner Gedichte beſorgte Hans Sachs ſelbſt bei ſeinen Lebzeiten zu Nürnberg (1558—1561) in 3 Foliobänden; dieſelbe erſchien vermehrt in 5 Bänden (Nürnberg 1570—1579). Eine ſpätere noch mehr vervollſtändigte Ausgabe iſt die zu Kempten gedruckte, zu Augsburg verlegte, in fünf Quartbänden (1612—1616). —

Unter den übrigen Dichtern dieſes Zeitraums, welche die dramatiſche Form der Poeſie auszubilden ſuchten, iſt zuerſt Paul Rebhuhn zu nennen, der Schulmeiſter zu Plauen, nachher Pfarrer zu Oelsnitz und zuletzt Superintendent im Amte Voigtsberg geweſen. Er ſtand mit Luther und Melanchthon in brieflichem Verkehr, und zeichnete ſich vor ſeinen dichtenden Zeitgenoſſen beſonders durch eine höhere künſtleriſche Ausbildung der Sprache und des Versmaaßes aus, wozu ihm das Studium der Alten verholfen hatte. Namentlich unterſchied er zuerſt genau jambiſche und trochäiſche Verſe von einander. Von ſeinen Arbeiten ſind uns bekannt: „Ein Hochzeitſpil auf die Hochzeit zu Cana Galilaea geſtellet“ (Zwickau 1538) und „Ein geiſtlich ſpil von der Gottfurchtigen und keuſchen Frawen Suſannen, ganz luſtig und furchtbarlich zu leſen“ (Zwickau 1536 und 1544). Dies Stück hat ein lyriſches und muſikaliſches Element in ſich, und ſcheint als eine Art von Singeſpiel dargeſtellt worden zu ſein, zu welchem Ende es auch mit Noten verſehen geweſen.

Als der bedeutendſte dramatiſche Dichter nach Hans

Sachs steht in dieser Zeit der Nürnberger Notar und Gerichtsprocurator Jacob Ayrer da. Er bildete sich zum Theil nach Hans Sachs, dessen Zeitgenosse er war, doch brachte er schon kunstreicher angelegte Intriguen und Verwickelungen in seine dramatischen Spiele. Man nennt ihn gewöhnlich den Begründer des deutschen Singspiels, obwohl dasselbe schon früher bestanden zu haben scheint. Doch war Ayrer wohl der erste, welcher den musikalischen Vortrag in bestimmterer Weise im Drama einführte. Seine Singspiele sind in numerirte Strophen abgetheilt, und in musikalischer Hinsicht ist den Schauspielern weiter nichts vorgeschrieben, als daß sie das zu Singende „nach der Melodie eines beliebten Volksliedes" vortragen sollen. Oft wird es auch gänzlich in ihre Willkür gestellt, „ein zur Sache passendes Lied einzuschalten." Ayrer hat schon mehr theatralischen Zuschnitt und ein bestimmter organisirtes Bühnenwesen, und giebt selbst für die scenische Einrichtung seiner Stücke oft genaue Vorschriften. Er theilt seine Bühne in drei Theile, welche er die Zinne (das obere Theater), die Brücke (den etwas erhöhten Hintergrund der Bühne), und das Proscenium nennt. Das Theater hat bei ihm Vorhang und Maschinerie, die Schauspieler tragen Masken und charakteristische Kostüme. Das Stoffliche, welches Ayrer zu seinen Stücken benutzte, ist ebenso bunt und aus allen Weltgegenden und Autoren zusammengeholt wie bei Hans Sachs, doch tritt in den Ayrer'schen Stücken das Element des Romantischen und Wunderbaren überwiegender ausgebildet hervor. Seine beiden Stücke von der schönen Melusina: „Tragedi Erster Theil, von der schönen Melusina und ihrem verderben vnd Untergang," in 6 Akten, und „Tragedi Ander Theil, von der schönen Melusina, wie Goffrius gehauset, vnd sein endt genommen hat," in 6 Akten, zeichnen sich vor allen übri-

mit August Wilhelm Schlegel herausgab und wo das Sonnet, die Canzone, das Triolett, die Stanze und die Terzine oft wahrhaft bachantische Reigen aufführten. Eine Sammlung der dieser Periode angehörigen Dichtungen, zum Theil in verbesserter Gestalt, gab Tieck unter dem Titel „Phantasus" (4 Bände, Berlin 1814 folgd.) heraus.

---

8. Die Wiederherstellung des religiösen Bewußtseins in Deutschland.

Wie wir in Frankreich gesehen haben, daß sich aus den Bewegungen der Revolution zugleich eine Reaction des religiösen Gefühls gegen den verneinenden und rationalistischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts hervordrängte, was besonders durch Chateaubriand geschah, so haben wir jetzt in Deutschland ebenfalls die versuchte Wiederherstellung des religiösen und christlichen Geistes zu betrachten, die auch hier durch die Literatur vermittelt wurde, und zwar zunächst durch Schleiermacher.

Die schöngeistige Behandlung des Christenthums, durch welche Chateaubriand diese Wiederherstellung hatte zu Stande bringen wollen, war auch in Deutschland lange vor Chateaubriand versucht worden, und zwar seltsamer Weise durch Wieland, den Dichter des Oberon, dessen freie Scherze sonst zuerst dazu gedient hatten, an der altherkömmlichen Pedanterie und Philisterhaftigkeit der deutschen Sitten zu rütteln, und in die steife Altklugheit des deutschen Nationalcharakters eine raschere, leichtere Circulation des Blutes zu bringen. Wieland hatte aber auch „Empfindungen eines Christen" herausgegeben, die, wie

Leſſing in den Literaturbriefen davon ſagt, „die Geheimniſſe der Religion zu Gegenſtänden des ſchönen Denkens“ machen wollen, und den Zweck haben, daß wir in „dieſe verſchönerten Geheimniſſe der Religion verliebt werden ſollen.“ Dieſe ſchneidende Kritik Leſſing's über Wieland's Chriſtenthum, könnte man unverändert auch auf die franzöſiſche Schöngeiſterei in Sachen der Religion anwenden, deren Vorläufer der deutſche Wieland war. Auch Schiller war nicht ganz unberührt geblieben von jenem äſthetiſchen Katholizismus, an deſſen glänzende Symbole er ſich einen Augenblick lang mit ſeiner immer ſuchenden Seele gehangen hatte. —

Auf einen tieferen, kernhafteren und wahrhaft menſchlichen Grund wollte ſich der religiöſe und chriſtliche Geiſt in dem deutſchen Nationalbewußtſein wiederbegründen durch Friedrich Schleiermacher, der in ſeinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern,“ deren erſte Auflage im Jahre 1799 erſchien, die erſte wahre Thatſache eines neuen Bewußtſeins der Zeit, und, nach öder und naßkalter Nacht, den erſten Morgenſtrahl des neuen Jahrhunderts bekundigte.*)

Betrachten wir zuvörderſt die äußern Verhältniſſe, unter denen Schleiermacher's „Reden über die Religion“ hervorgingen, ſo war es zunächſt derſelbe Geiſt der Oppoſition, welcher in der romantiſchen Schule als Ironie und Humor losgebrochen war, nämlich der Widerſtand gegen

*) Die nachfolgenden Ausgaben der „Reden über die Religion“ ſind 1806, 1822, 1831, in denen mehr oder weniger Veränderungen und Milderungen ihrer urſprünglichen Faſſung eingetreten ſind, ſo daß uns die erſte Ausgabe von 1799 für diejenige gelten muß, in welcher ſich einzig und allein die damalige Stellung Schleiermacher's zu der geiſtigen Entwickelung ſeiner Nation ächt und ohne nachträgliche Vermittelungen zeigt.

die seichte rationalistische Dogmatik des achtzehnten Jahrhunderts, der jetzt durch Schleiermacher in schönster positiver Art geltend gemacht wurde. Das Naturgefühl der Zeit, das durch die Romantik wie durch die Philosophie gleicherweise belebt worden war, erschloß aus seinem neuen Liebesbund mit der Welt nicht minder auch das religiöse Gefühl, das bisher eine so karge Diät bei der Aufklärung und dem gemeinen Menschenverstande hatte halten müssen. Die Religion war gewissermaßen zu einer bloßen Tugendformel geworden und hatte sich in eine sehr sparsame Humanität hineingeflüchtet, die außerdem noch von zu selbstgefälliger und egoistischer Art war, als daß sie es zu einem recht religiösen Insichgehen hätte bringen können.

Diese Aufgeklärten, welche sich in der Literatur namentlich durch die Berlinische Monatsschrift von Biester und Gedike (seit 1783) lange ein Central-Organ gegründet hatten, glaubten religiös genug zu sein, wenn sie tugendhaft genug waren, und ihre Nebenmenschen liebten, so weit dies Letztere ohne große Aufwallungen und Unbequemlichkeiten für sie selbst geschehen konnte. Und an ihrer Tugendhaftigkeit zu zweifeln, fiel ihnen nicht häufig ein, da sie sich täglich mit den schönsten Redensarten des sogenannten gesunden Verstandes ihren eigenen Werth auseinandersetzten, und die allgemeine Menschenliebe, welche die Hauptmaschinerie ihrer Religiosität war, hinderte sie nicht, doch an so manchen ihrer Gegner sich die schadenfroheste Genugthuung zu verschaffen.

Es war eine Art Pietismus des gemeinen Menschenverstandes, dessen Frömmigkeit aber einzig und allein in der Anbetung des nüchternsten Moralprincips bestand, welches freilich in seiner erdigen Nüchternheit ebenso ausschließliche und fanatische Ansprüche machte, als nachmals nur je der religiöse Pietismus in seinen himmlischen Privilegien that.

In Berlin wurde dieſe geiſtesarme Richtung, welche die Religion blos in die Tugend ſetzte, am entſchiedenſten damals vertreten, und man muß darin den Gegenſatz erkennen, welchen die um dieſelbe Zeit des Berliner Lebens vorherrſchende Genußſucht ſich in dieſem abſtrakten Tugendprincip hervorgerufen hatte. Daß bei dieſem Princip ein religiöſes Leben ebenſo wenig wie ein poetiſches hatte gedeihen können, bewies am ſchlagendſten die Ohnmacht dieſer Tugend, und Schleiermacher konnte 1799, in ſeinen Reden, von der Religion ſo ſprechen, wie von einem der Menſchheit verloren geweſenen Schatz, und in demſelben Sinne ſprachen die Romantiker, den Aufklärern gegenüber, von der Poeſie.

Zugleich iſt es die wahre Originaltheologie, welche wir hier durch Schleiermacher zuerſt in Deutſchland begründet ſehen, die Theologie, welche als das eigentliche Selbſtbewußtſein des innerſten Menſchen herausſteigt, und, ſtatt den alten zähen Klumpen immer von Neuem zu drehen und zu wenden, vielmehr aus denjenigen ſchöpferiſchen Elementen des Lebens ſich reorganiſirt, welche wir als die Grundlagen einer neuen Zeit überall jetzt ſich regen ſehen. So kündigt ſich in den Schleiermacher'ſchen Reden über Religion, durch ihr Zurückgehen auf die urſprüngliche religiöſe Subſtanz des Menſchengeiſtes, ebenſo eine Revolution für die Theologie an, wie im Völkerleben um dieſe Zeit das Zurückgehen auf den einfachſten Naturgrund des Staatslebens eine politiſche Revolution geworden war. An dieſe Reden über die Religion wollen daher nicht gern erinnert ſein die falſchen Anhänger und Freunde Schleiermacher's, die ſich nach ſeinem Tode ſein Bild willkührlich und für künſtliche Zwecke zurecht gemacht haben. In dieſen Reden decken ſich aber die tiefen und urſprünglichen Quellen auf, aus denen das Schleiermacher'ſche Weſen

gefloſſen, und darum iſt ihre Bedeutung ſo oft verkannt, geläſtert, und mit allen den Vorwürfen belegt worden, mit denen man von einer gewiſſen Seite her die freie Entwikkelung des religiöſen Bewußtſeins gern zu brandmarken unternimmt. Und es iſt in der That das pantheiſtiſche Geiſteselement, auf welches Schleiermacher damals bei ſeinem erſten Auftreten das neue Leben der Religion und des Chriſtenthums, zu begründen ſuchte.

Schleiermacher ſagt zu Anfang ſeiner Reden über Religion: „Möchte die Zeit kommen, die eine alte Weiſſagung ſo beſchreibt: daß keiner bedürfen wird, daß man ihn lehre, weil Alle von Gott gelehrt ſind!“ Dies iſt auch die Richtung, welcher wir ihn auf dieſer erſten Stufe ſeines Geiſtes folgen ſehn, die Richtung auf das höchſte Selbſtbewußtſein, das lediglich im Gottesbewußtſein hervorgeht, und in der Schleiermacher hier den pantheiſtiſchen Ausgangspunct ſeines Geiſtes, oder denjenigen Standpunct des Spinoza bekennt, welcher nur in der Einheit alles Endlichen mit dem Unendlichen das eigentliche Weſen der Religion findet. „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verſtoßenen Spinoza!“ ruft Schleiermacher in ſeiner zweiten Rede „über das Weſen der Religion“ aus. Und die Spinoziſtiſche Anſchauung des Unendlichen im Univerſum tritt hier noch als der einzig religiöſe Standpunct Schleiermacher's hervor. „Religion iſt Sinn und Geſchmack für's Unendliche!“ ſagt er in derſelben Rede. Und in dieſem Sinne erklärt er die Religion für die einzige Wahrheit und Weſenheit alles Lebens und aller Wiſſenſchaft. Es heißt an dieſer Stelle: „Speculazion und Praxis haben zu wollen ohne Religion, iſt verwegener Uebermuth, es iſt freche Feindſchaft gegen die Götter, es iſt der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig ſtahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern

und erwarten können.“ Das Anſchauen des Univerſums nennt Schleiermacher die höchſte und allgemeinſte Formel der Religion, woraus jeder Ort in derſelben gefunden werden könne.

Dies pantheiſtiſche Gefühl des Höchſten, durch welches Schleiermacher die Religion wiederherſtellen will, wird aber zugleich zu einem ſcharfen Schwert in ſeiner Hand gegen die Anhänger des todten Buchſtabens in der Religion, gegen Pfaffenſtolz und kirchliche Dummmacherei. Der gebildeten Freigeiſterei des achtzehnten Jahrhunderts, welche hier Schleiermacher in ihren eigenen Sophismen zu umſtricken ſucht, ſtellt er die wahrhaft freie Entwickelung des religiöſen Bewußtſeins gegenüber, er erklärt, die Dogmen und Lehrſätze der Religion ſeien nicht das Weſen der Religion ſelbſt, in der Bibel und in den ſymboliſchen Büchern müſſe kühn geſichtet und geſchieden werden, es ſei Göttliches und Menſchliches darin vermiſcht, das Verfallene müſſe von dem ewig Dauernden geſondert werden. Denn der Geiſt der Religion ſei frei und in ihm gäbe es „keinen Sclavendienſt und keine Gefangenſchaft, und Jeder, der in ihr Heiligthum dringen will, müſſe frei werden von den Feſſeln des Buchſtabens und blinder Autorität.“ Selbſt des perſönlichen Gottes und der perſönlichen Unſterblichkeit erklärt er nicht zu bedürfen, um die Göttlichkeit und das wahre Weſen der Religion darzuthun. Der ächte Prieſter des Höchſten iſt der Menſch ſelbſt, der wahre Menſch, der ſich in den innerſten Gründen ſeines Weſens erfaßt hat. Aus dem innerſten menſchlichen Grunde das ganze Weſen und alle Formen der Religion abzuleiten, unternimmt Schleiermacher auf dieſem Standpunct nach allen Seiten hin mit hoher Begeiſterung. Was heißt Offenbarung? fragt Schleiermacher und antwortet: „jede urſprüngliche und neue Offenbarung des Univerſums iſt eine!“ Die Be-

deutung des Wunders in der Religion wirft er gern und freudig von ſich hinweg. Ihm iſt Alles Wunder, was wahrhaft im Unendlichen des Univerſums lebt. „Wunder, ſagt er, iſt nur der religiöſe Name für Begebenheit, jede, auch die allernatürlichſte und gewöhnlichſte, ſobald ſie ſich dazu eignet, daß die religiöſe Anſicht von ihr die herrſchende ſein kann, iſt ein Wunder.“ Ebenſo iſt es mit der Inſpiration, die, nach dem Ausdruck Schleiermacher's, nur der religiöſe Name für Freiheit iſt; jede freie Handlung, die eine religiöſe That wird, ſei auf Eingebung geſchehen; „denn es war ein Handeln des Univerſums durch den Einen auf die Andern.“

Aus dieſen tiefinnerſten Quellen des Menſchengeiſtes taucht bei Schleiermacher die neue Geſtalt der Religion in ihrer ewigen Schöne lebendig und unendlich friſch empor, als die wahre Blüthe des Lebens, als der ewig junge Hauch des durch das Menſchenbewußtſein hindurchgehenden Weltgeiſtes. Das Aufgehen in dieſem Hauch iſt die wahre Hingebung der Perſönlichkeit an Gott, die Auflöſung der Seele in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen. Das iſt die Unſterblichkeit, die, wie Schleiermacher hier es beſtimmt, in nichts Anderem beſteht, als „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig ſein in jedem Augenblick!“ Von dieſem Ausſpruch Schleiermacher's über Unſterblichkeit hat Strauß, Glaubenslehre II. S. 738, mit Recht bemerkt, daß es Alles ſei, was die moderne Wiſſenſchaft über Unſterblichkeit zu ſagen wiſſe. Wir finden aber auf dieſem erſten Standpunct Schleiermacher's, in dieſer Ineinsſetzung des Endlichen und Unendlichen im religiöſen Geiſt, ſchon die ganze Richtung der ſpäteren ſpeculativen Dogmatik ausgeſprochen, der Schleiermacher hier in ſeinen „Reden“ zuerſt die Bahn vorgezeichnet, von der ihn

ſelbſt aber ſeine eigene Lebensentwickelung mannigfach abgewendet. Jeſus Chriſtus ſelbſt hat für ihn hier ſein eigentlichſtes Weſen darin, daß er als der größte Vermittler für die Sehnſucht des Endlichen zum Unendlichen erſcheint. Das Chriſtenthum betrachtet Schleiermacher jetzt noch keineswegs als die ausſchließliche Religion. In ſeiner letzten Rede über die Verſchiedenheit der Religionen erklärt er die poſitiven Religionen, in denen ſich auf verſchiedene Weiſe der Weltgeiſt offenbart, für die eigenthümlichen individuellen Aeußerungen des religiöſen Sinnes, deren jede ihre wahre Berechtigung für ſich habe. Denn da eine Anſchauungsform der Gottheit nicht die ganze religiöſe Entwickelung des Menſchengeiſtes erſchöpfe, ſo müſſe es mehrere und unterſchiedene Anſchauungsformen der Gottheit, d. i. Religionen geben. Die religiöſe Entwickelung eines Jeden aber ſoll frei und individuell ſein. Der Kampf für die Freiheit der Individualität in der Religion iſt das wahre Pathos, das dieſe Schleiermacherſchen Reden über die Religion bewegt, und ihnen die Gewalt gegeben hat, mit der ſie die Pforte einer neuen Zeit in Deutſchland geſprengt haben.

Dies war die revolutionnaire Bewegung der Schleiermacherſchen Jugend, die auf ſo freien und ſtolzen Wogen ihren Geiſt dahintreiben ließ, die in heiligem Drang ausgezogen war, um die Feinde der Religion zu bekämpfen, und unter deren Streichen zugleich das Knochengerippe der alten orthodoxen Dogmatik zuſammenſtürzte. Nach zwei Seiten hin ſiegreich, ſtand der junge Held gerade in der Mitte ſeiner Zeit. Von dem Zündſtoffe, welchen er in die moderne Theologie geworfen, brennt es heut noch fort, wieviel auch die theologiſchen Löſchanſtalten aller Art daran gedämpft haben mögen! Schleiermacher ſelbſt hatte an dieſem erſten Feuermeer ſeiner Jugend ſein ganzes übriges

Gegenstände und Persönlichkeiten, mit denen er es zu thun hat, in allen ihren Kehrseiten und Wendepuncten zergliedert und beleuchtet. Die Parteiverhältnisse, die im Jahrhundert der Reformation zu immer vielfältigeren Reibungen gegeneinander heraustraten, begünstigten diese satirischen Regungen des deutschen Volkscharakters. Es ist merkwürdig, daß, während den deutschen Productionen die vollendete weltliche Form lange mangelte, und darin der Deutsche hinter der Literatur und Kunst der übrigen gebildeten Völker zurückblieb, er diesen Mangel gewissermaßen durch sein satirisches Genie ersetzte, durch das er sich schon frühe einen Anstrich von Weltfreiheit und von kecker Ergreifung aller Formen der Wirklichkeit gab.

Die Volkssatire hatte in Deutschland ihre alten Ueberlieferungen, welche die Dichter des sechszehnten Jahrhunderts oft sehr glücklich zu Compositionen vereinigten. Eine solche satirische Mythe des deutschen Volkslebens ist z. B. der Grobianus, welchen Friedrich Dedekind, ein Pastor zu Lüneburg, in lateinischen Versen bearbeitete (Frankfurt am Main 1549; vermehrt 1552, 1558 und öfter). Dies Gedicht wurde von Kaspar Scheyd (Worms, 1551) in deutschen Versen übersetzt. Es hat höchst lächerliche Züge, durch welche es das Laster der Grobheit im menschlichen Umgangsleben zu veranschaulichen sucht, und wodurch hier zugleich schon feinere gesellschaftliche Formen für das deutsche Leben in Anspruch genommen werden. Der eigentliche Reiz besteht jedoch in den derben Schilderungen der Grobheit selbst, die in all ihren Verstößen doch so ergötzlich erscheint, daß sie als Lieblingsgestalt fast den Sieg davonträgt.

Der größte satirische Genius dieser Zeit aber ist Johann Fischart, in welchem sich die didaktischen und satirischen Elemente des Zeitalters zu einer merkwürdigen

Originalität miſchten und verbanden. Dieſer große Autor, welchen man den wahren Volkstribun der deutſchen Satire nennen kann, wurde zu Mainz oder Straßburg in der erſten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts geboren, und ſtarb wahrſcheinlich im Jahre 1589. Er war Doctor der Rechte, und hatte um das Jahr 1586 als Amtmann zu Forbach bei Saarbrück in Dienſt geſtanden. Sein vielſeitiger und einem zügelloſen Muthwillen der Productionskraft dahingegebener Genius bemächtigte ſich faſt aller Formen der Darſtellung, und mit Ausnahme des Dramatiſchen, dem er ſich niemals zugewandt hat, ließ er wohl kaum irgend eine Gattung der Poeſie unverſucht und unangebaut. Er gab ſeine zahlreichen Schriften unter verſchiedenen Namen heraus, indem er ſich bald Menzer bald Reznem, bald, mit einer griechiſchen Ueberſetzung des Wortes Fiſchart Elloposkleros nannte. In Fiſchart ſehen wir zugleich nach Luther den bedeutendſten und productivſten Sprachkünſtler, welcher die neuhochdeutſche Proſa, wie ſie ſich aus den reformirten Dialekten zuſammengefügt hatte, nun mit den blitzenden Farben des Nationalhumors durchſchoß und eigenthümlich aufzuputzen ſuchte. In dieſem Sinne ſchuf er ſich nach ſeiner eigenen Phantaſie eine höchſt originelle Sprache, welche in ihren neuen Wörtergeſtaltungen und abſonderlichen Zuſammenſetzungen oft die bedeutſamſten Bezeichnungen aufweiſt, und deren Gewinn für unſere Sprachbildung überhaupt noch höher anzuſchlagen wäre, wenn nicht der Cynismus des Zeitalters oft in ſeiner ganzen Unflätigkeit ſich an dieſe Formen feſtgeklebt hätte. Die überwiegend cyniſche Natur des Fiſchart, die das ſubjektive Gepräge ſeiner ganzen Zeit iſt, tritt in ihm zugleich als ein phantaſtiſches Spiel auf, das in ſeinem innerſten Grunde einen treuen, gemüthlich frohherzigen Sinn und einen hellen denkenden

Geiſt verräth. In den Harlekinaden ſeiner Sprache hat ſich oft tiefe Philoſophie vermummt, und ſeine witzſprühenden Wortſpiele, die oft ſo abenteuerlich und kindiſch ausſehen, laſſen das innigſte und reichſte Gemüth hervorquellen.

Es iſt keine Frage, daß Fiſchart zugleich ein großer Sprachforſcher geweſen, und in den Organismus der deutſchen Nationalſprache tief eingedrungen iſt. Denn ſelbſt in den tollſten Ungeheuern ſeiner Wortgebilde, in denen ſeine Phantaſie einen Mänadentanz auszuführen ſcheint, macht ſich oft der ſubtilſte Verſtand der Zuſammenſetzung und Geſtaltung geltend. Die coloſſale Geſchwätzigkeit ſeines Humors, mit deſſen Wortreichthum kein anderer Dichter der Welt wetteifern kann, mußte auch in der Sprache nach neuen Formen des Ausdrucks greifen, und Fiſchart gräbt dann mit merkwürdiger Kraft alle Wurzeln des nationalen Idioms auf, ein neues und unerhörtes Blühen und Wachſen von Worten daraus erzeugend. Das Talent des Sprachkünſtlers zeigte er auch in ſeinem Verſuch, deutſche Pentameter und Herameter einzuführen die er in ſeiner Ueberſetzung des Rabelais zu Ende des zweiten Capitels eingeſtreut hat, und zwar in gereimten Diſtichen. An dieſer Stelle hat Fiſchart in dieſer Form grade ſeinen geiſteskräftigen Patriotismus, ſeine Liebe zum deutſchen Land und Volk, und ſeine Begeiſterung für die Freiheit derſelben, wovon faſt alle ſeine Schriften durchglüht ſind, ausgedrückt. Wie er ſelbſt ſagt, ſo hat er deshalb dieſe Sylbenmaaße verſucht: „dieweil daraus die Künſtlichkeit der teutſchen Sprache in allerhand Carmina beſcheint; und wie ſie nun nach Anſtellung des Hexametri, oder ſechsmäßiger Sylbenſtimmung, und ſiebenmäßigem Sechsſchlag, weder den Griechen noch Latinen (die das Muoß allein eſſen wollten) forthin weiche."

Auf der Höhe seiner humoristischen Sprachkunst zeigte sich Fischart in seiner berühmten Uebersetzung und Bearbeitung des ersten Buches von Gargantua und Pantagruel des Rabelais, welche er zuerst im Jahre 1575 erscheinen ließ, unter dem Titel: Affentheurlich Naupengeheurliche Geschichtsklitterung, von Thaten und Rahten von kurzen langen Weilen vollem beschreiten Helden und Herrn Grandguster Gargantua und Pantagruel, Königen in Utopien, Jedewelt und Nienenreich, Soldan der neuen Kannarien und Dudyßen-Inseln, auch Grosfürsten im Nubel Nibel Nebelland, Erbvögt auf Nichilburg und Niederherren zu Nullibingen, Nullenstein und Nirgendheym. Etwann von M. Franz Rabelais französisch entworfen; nun aber überschrecklich lustig in einen deutschen Model vergossen, und ungefehrlich obenhin, wie man den Grindigen lauset, in unser Mutter-Lallen über oder drunter gesetzt. Auch zu diesem Druck wieder auf dem Amboß gebracht und dermaßen Pantagruelisch verposselt, verschmidt und verdängelt, daß Nichts ohn das Eisen Nisi daran mangelt, durch Huldrich Elloposkleron. Gedruckt zu Grenesing im Gänßreich." — Von diesem humoristischen Coloß erschienen bis zum Jahre 1631 vierzehn Ausgaben, die in ihrem Titel alle mehr oder weniger verschieden lautend sind. Eine neuere moderne Umgestaltung dieses Buches, wie die von Eckstein (Sander) versuchte (Hamburg 1787, in drei Theilen), kann nur als ein verfehltes Unternehmen erscheinen, einen solchen Urwald deutschen Scherzes und phantastischer Satire zu lichten. Fischart nahm sich in seinen Arbeiten häufig Vorbilder, an welche er sich anlehnte, die er jedoch nur zum Thema benutzte, an dem er sein eigenes volltönendes Conzert abspielte. So hat er sich auch in seiner Schrift „Aller Praktik Großmutter" (zuerst 1573), worin er die im-

merwährenden Kalender und Wetterbüchlein ſehr luſtig verſpottet, an Rabelais angeſchloſſen, wie auch in ſeinem Catalogus Catalogorum perpetuo durabilis (1590). Einem holländiſchen Original folgte er in ſeinem „Bienenkorb des heil. römiſchen Immenſchwarms" (1579), worin er beſonders das verderbte Leben der Pfaffen in ſittlicher Hinſicht ſatiriſch geißelte, wie er in einem ſpätern Anhang: „der heilige Brotkorb" auf die Umtriebe des römiſchen Reliquienweſens ſeinen ätzenden Spott ausgoß. Als einen ehrbaren Schalk, mit ächt deutſcher Gemüthsſchelmerei, zeigte er ſich in ſeinem „Podagrammatiſch Troſtbüchlein" (1577) worin er eine ſatiriſche Schutzrede des Podagra's hielt. Im ernſteren Stil iſt ſein „Philoſophiſches Ehezuchtbüchlein" (Straßburg 1577), worin er den deutſchen Hausverſtand klug, fromm und ſittig reden läßt. Unter ſeinen eigentlich poetiſchen Werken iſt ſein ſatiriſches Heldengedicht „Von S. Dominici und S. Francisci artlichem Leben und großen Greueln" (1571) zu nennen, welches er gegen den fanatiſchen Franciskaner J. Raß richtete. In einem andern epiſchen Gedicht „Glückhaft Schiff von Zürich" (1576) läßt er einen friſch gekochten Hirſebrei die Reiſe von Zürich nach Straßburg machen, um durch das Warmbleiben deſſelben die Nähe und Verbindungsfähigkeit dieſer beiden Städte zu beweiſen, woraus in einfacher und ſinniger Darſtellung wie in landſchaftlicher und idylliſcher Schilderung ein anmuthiges Gedicht entſtanden iſt. Faſt zu ſtark im Cyniſchen, aber unvergleichlich im poſſenhaften Uebermuth iſt die „Flohhatz, Weibertratz," ein Reimgedicht (in der älteſten Ausgabe ohne Angabe des Orts und der Jahreszahl erſchienen, dann Straßburg 1577 und öfter), wo die Flöhe ihren Prozeß mit den ihnen nachſtellenden Weibern durchfechten. Volksthümlich kann man eigentlich den Genius des Fiſchart nicht nennen, dazu ſteckte er zu tief in

einem eigenthümlich verſponnenen und grüblerisch genialen Geiſtesleben, das ihm individuell angehörte, und nicht in den populairen Kreis der Vorſtellung zu bringen vermochte. Er iſt noch bis auf den heutigen Tag ein Gegenſtand der literariſchen Feinſchmeckerei geblieben, die ſich aber noch lange nicht genug dieſer auserleſenen Koſt bemächtigt hat.

Neben ihm iſt Georg Rollenhagen (1542—1609), geboren zu Bernau, erſt Magiſter und Rektor zu Halberſtadt, dann Prediger und Rektor zu Magdeburg, zu nennen. Er ſchrieb nach dem Muſter des Reineke Fuchs ſein ſatiriſch-komiſches Thierepos „Froſchmeuſeler oder die wunderbare Hofhaltung der Fröſche und Mäuſe" in drei Büchern (Magdeburg 1595; bis 1627 in fünf Ausgaben, zuletzt Frankfurt und Leipzig 1730). Daß er ſich das ältere deutſche Gedicht zum Vorbild genommen, geſteht der Dichter ſelbſt in der Vorrede zu. Außerdem hat er aber, in der ganzen Grundlegung ſeines Stoffes, die homeriſche Batrachomyomachia vor Augen gehabt. Es war ſchwer, daraus ein großes und umfaſſendes Gedicht zu geſtalten, wie Rollenhagen im Sinne gehabt, doch machte er es ſich bequem durch die breite Ausführung ſeiner Epiſoden, die oft das Ganze überragen. Darſtellung und Erfindung zeigen zwar keine hohe Originalität auf, das Gedicht fällt oft in Einzelnheiten und Geſprächen auseinander, aber immerhin bleiben dieſer Froſchkönig Baußback, Physignathus, der Mäuſe-Kronprinz Bröſelbieb, Psichicarpax, u. ſ. w. ergötzliche Geſtalten. Eine derbe und kräftige Sinnsweiſe macht ſich beſonders in den Sprüchen geltend, die ein kernhaftes Element dieſes Gedichts bilden. Eine verjüngte Bearbeitung dieſes Gedichts von Ch. L. Stengel (Köln 1796) iſt nicht ganz unglücklich zu nennen.

In ähnlicher Weiſe bearbeitete Hans Chriſtoph Fuchs des italieniſchen Dichters Folengo Moſchea,

die das Hauptwerk der macaroniſchen Gattung war, unter dem Titel: „Ameiſen- und Mückenkrieg“ (1600), wovon eine ſpätere Ueberarbeitung durch Balthaſar Schnurr (Straßburg 1612; neue Ausgaben von Büſching, Leipzig 1806, und Genthe, Eisleben 1833) bekannter geworden iſt.

---

8. Das geiſtliche und weltliche Lied in der Reformationszeit.

Die lyriſche Poeſie der Deutſchen zeigt ſich in dieſer Zeit beſonders als geiſtliches Lied, das, zuerſt volksthümlich aus dem innerſten Drang deutſchen Gemüths erwachſen, durch den Proteſtantismus eine ſtrengere kirchliche Form erhielt und als Kirchenlied in zahlloſer Menge ſich ausbreitete. Der einzelnen Lieder und der Liederſammlungen entſtehen in dieſer Periode ſo viele, daß ſie kaum überſehen zu werden vermögen, und das geiſtliche Lied erhielt um ſo mehr Zuwachs, als die weltlichen Lieder jetzt häufig in geiſtliche umgeſetzt werden und ſelbſt ihre Melodien dem Kirchenlied unterlegen. Das weltliche Lied ſelbſt, das in ſeiner volksthümlichen Bedeutung zurücktritt, erhält ſich hierundda eigenthümlich fort durch die hiſtoriſchen und politiſchen Elemente des Tages, die es, häufig in einem ſatiriſchen Sinne, aufnimmt. Die politiſche Lyrik macht ſich ſchon ſo wirkſam geltend, daß Kaiſer Carl V. im Jahre 1524 ein Cenſuredict dagegen ergehen läßt, welches in den folgenden Jahren mehrmals erneuert wurde. Die metriſchen Formen zeigen ſich in dieſem Zeitraum noch ohne

alle künſtliche und theoretiſche Beſtimmung, und ſtellen ſich in einem rohen Naturzuſtand dar, in dem ſie ſich feſſellos von dem Gefühl hinumhertreiben laſſen.

Das Kirchenlied hatte durch die Reformatoren ſelbſt, namentlich durch Luther, zuerſt eine bedeutſame Geſtaltung empfangen. Auch Hulbrich Zwingli, der Reformator zu Zürich, (1484—1531) dichtete einige treffliche geiſtliche Lieder. Ferner ſind zu nennen: Lazarus Spengler, der Rathsſchreiber in Nürnberg („durch Adams Fall" ꝛc.); Nicolaus Decius („Allein Gott in der Höh" ꝛc., „O Lamm Gottes unſchuldig" ꝛc.); Paul Speratus von Spretten, deſſen fünf geiſtliche Lieder ſich in Luther's Geſangbuch (dritte Auflage) finden; Albrecht von Brandenburg der Jüngere, Markgraf zu Brandenburg-Kulmbach, genannt Alcibiades (1522—57) „Was mein Gott will, das g'ſcheh allzeit);" Nicolaus Herrmann, Kantor in Joachimsthal in Böhmen, der eine Sammlung geiſtlicher Lieder in zwei Theilen (1559, 1561) herausgab; Paul Melliſſus (eigentlich Schede, 1539—1602), der geiſtliche Gedichte und Pſalmen ſchrieb, und auch im weltlichen Lied ſich verſuchte; Johann Polyander (eigentlich Graumann, 1487—1541), Prediger zu Königsberg, („Nun lob mein Seel);" Juſtus Jonas („Wo Gott der Herr nicht bei uns wär"); Wolfgang Musculus (Moſel, 1497—1563), Profeſſor der Theologie zu Bern; Paul Eberus, (1511—1569) Prediger und Profeſſor zu Wittenberg, („Wenn wir in höchſten Nöthen" ꝛc.; „Herr Gott dich loben alle wir";) Hermann Bonn (1504—1548), der den niederdeutſchen Kirchengeſang anbaute, und „geiſtlike Geſenge und Leder, die nicht in dem Wittenberger Sangbök ſtahn" (Parchim 1547) herausgab; der gemüthvolle und ſinnige Johann Matthefius (1504—1565) von dem wir ſechs

geiſtliche Lieder beſitzen („Aus meines Herzens Grunde"); Nicolaus Selneccer, der ein „Geſangbuch oder chriſtliche Pſalmen" (Leipzig 1587) herausgab; Cyriacus Spangenberg, „der ganze Pſalter in Liedern" (Frankfurt 1582); Philipp Nicolai (1556—1608), Paſtor zu Hamburg, der in lateiniſcher und deutſcher Sprache ſchrieb, und einen „Freudenſpiegel des ewigen Lebens" (Frankfurt 1594) herausgab. Unter ſeinen Liedern iſt das: „Wie ſchön leuchtet der Morgenſtern" am berühmteſten geworden; Ambroſius Lobwaſſer, Profeſſor der Rechte zu Königsberg, „Pſalmen in deutſchen Reimen" (Nürnberg 1573), und viele andere. *)

9. Die italieniſche Literatur.

Wir wenden uns jetzt zur Literatur der Italiener, in der wir diejenigen Bildungsſtoffe, die wir in Deutſchland als die weſentlich reformatoriſchen Elemente der neuen Zeit auftreten ſahen, als in ihrer Heimath aufzuſuchen haben. Die Begegnungen der italieniſchen und germaniſchen Völkerbildung zeigen ſich uns dabei als zwei aufeinander angewieſene Geſchichtselemente, die ſich mehrfach zu berühren und gegenſeitig anzuregen haben.

*) Ein ſehr genaues Verzeichniß der geiſtlichen Liederdichter und Liederſammlungen in dieſem Zeitraum findet man in dem trefflichen, leider bisjetzt noch unvollendet gebliebenen Werk von Carl Eitner: Synchroniſtiſche Tabellen zur vergleichenden Ueberſicht der Geſchichte der deutſchen Nationallliteratur, (Breslau 1842) 2. Lieferung, S. 55 und 56, und S. 58—68.

Der Gegenſatz zwiſchen Deutſchland und Rom, der die deutſchen Völker in einem magiſchen Kreiſe gefangen gehalten, hatte dieſelben doch zugleich dazu getrieben, ſich ſelbſt in ihrer eigenſten hiſtoriſchen Beſtimmung zu erfaſſen. Wir hatten geſehen, wie die zuerſt von Italien ausgegangenen Studien des claſſiſchen Alterthums in Deutſchland zu einer Speiſe für die Freiheit des Volkes geworden und den Geiſt der Reformation getragen hatten, der gerade die Ketten, die Rom allen Völkern angelegt, zuerſt zerbrach. So wirkte Italien durch Deutſchland reformatoriſch gegen ſich ſelbſt, indem die in ſeinem Schooße erzeugten Bildungsmittel bei dem deutſchen Volke zu Mitteln und Thatſachen der hiſtoriſchen Erlöſung wurden.

Dagegen war Italien auf die Bahn ſeiner geiſtigen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen zuerſt durch den Einfluß der germaniſchen Völkerkraft hingeführt worden. Das alte Römerthum hatte in einer allgemeinen Schmach und Verderbniß aller ſeiner Zuſtände geendet, und es war von einer geiſtig blöden und knechtiſchen Volksmaſſe, von ſchwachen und halbwahnſinnigen Kaiſern, von liederlichen Mönchen, laſterhaften Reichen und verzweifelten Sclaven, zu Grabe getragen worden.

Die Eroberungszüge der germaniſchen Völkerſchaften, die über Italien hereinbrachen, riefen zuerſt wieder Licht und Leben wach in dieſer großen Völkerleiche, in der die Vergangenheit einer ganzen Weltcultur dem Tod verfallen geweſen. Die edeln und hochbegabten Gothen waren noch in dem Schlamm ſtecken geblieben, den ſie ſtatt des Lebens des Römerthums vorfanden, und ſie waren mit hineingeſchleppt worden in die allgemeine organiſche Entartung und Verwilderung Italiens. Dagegen machten die Longobarden zuerſt die regenerirende Kraft des germaniſchen Elements auf Italien geltend, und die Vermiſchung

des italienischen Volkes mit diesem naturfrischen nordischen Stamm verjüngte und erneuerte sein ganzes Dasein in physischer und geistiger Art.

Die Ureigenheit der neuen italienischen Race, die von den italienischen Geschichtschreibern noch bis auf den heutigen Tag mit großer Heftigkeit behauptet zu werden pflegt, ist daher um so weniger aufrecht zu erhalten, als gerade durch diese Vermischung mit dem germanischen Völkerstoff Italien erst seine neuen Lebenskräfte wieder empfing, die sich schon unter den Ostgothenkönigen durch Erneuerung eines wissenschaftlichen und künstlerischen Eifers zu bethätigen anfingen. Das germanische Element erscheint uns für die neuern Zeiten der Geschichte vorzugsweise als dieser historische Sauerteig, der anderswo sehr gut zu neuen Schöpfungen im Völkerleben benutzt werden kann, mit dem es aber viel länger und schwieriger ausfällt, wenn aus ihm für die eigene Nation das rechte Brot gebacken werden soll.

Die italienische Literatur, welche durch Dante, Petrarca und Boccaccio ihre wesentliche Begründung erhielt, stützte sich in diesen schaffenden Geistern vornehmlich auf diejenigen reformatorischen Elemente, die aus den erneuerten Studien des classischen Alterthums hergeflossen kamen, und aus denen hier in Italien die Grundformen der modernen Poesie erschaffen werden, während zwei Jahrhunderte später in Deutschland versucht wird, Politik daraus zu machen, und der Literatur daraus eine Richtung auf die Gesinnung und auf die eigenste persönliche Welt des Individuums zu geben.

Der große Dichter Dante, welcher der Vater der italienischen Literatur genannt wird, und in dem uns der schöpferische Urgeist der modernen Literatur entgegentritt, in welchem sich zuerst alle ihre Grundelemente zusammendrän-

drängen und gestalten, Dante hat in mehrfacher Hinsicht für das italienische Volk dieselbe Bedeutung, wie Luther zweihundert Jahre später für das deutsche, und dieser Vergleich, der sich durchführen läßt, ist doch um so weniger paradox zu nennen, je mehr Dante gerade mitten im System des Katholizismus wurzelte, und auf die hauptsächlichsten Anschauungsformen desselben, auf Hölle, Fegefeuer und Himmel, sein ungeheueres Gedicht, die göttliche Komödie, gründete.

Der Katholizismus, welcher das welterobernde Prinzip des alten Roms auf derselben Stelle abgelöst hatte, war zwar von Dante in seinem Gedicht zu einer merkwürdigen Centralisation aller Geistesrichtungen im Völkerleben benutzt worden, aber Dante's riesenhafter Geist rüttelte zugleich schon an denjenigen Elementen des Katholizismus, durch welche sich die Kirche in eine falsche Stellung zum Staat gesetzt und trügerisch die Herrschaft der Welt an sich hatte fesseln wollen. Die Verderbniß und Schlechtigkeit des Papstwesens ist selbst von dem protestantischen Luther nicht stärker und greller gemalt worden, als von Dante in seiner göttlichen Komödie. So ruft im 27. Gesang des Paradieses, 22, Petrus aus, indem sich die Gesichter aller Seligen dabei mit dem tiefsten Purpur der Schaam bedecken:

„Der meines Stuhls sich anmaaßt dort auf Erden,
Des Stuhls, des Stuhls, auf dem kein Hirt jetzt wacht,
Vor Christi Blick, zum Schutze seiner Heerden,
Hat meine Grabstatt zum Kloak gemacht
Von Blut und Stank, drob der zu ew'gen Qualen
Einst von hier oben fiel, dort unten lacht!

Dante selbst, aus der Familie der Alighieri zu Florenz im Jahre 1265 geboren, hatte durch die wichtigen Staatsämter, welche ihm mehrfach übertragen wurden,

auch Gelegenheit gefunden, die innere Verderbniß und Entartung der römiſchen Zuſtände kennen zu lernen. Beſonders ſah er in der zunehmenden Verweltlichung der römiſchen Kirche, die auch das Staatsleben der Völker in ſich hinein verzehren wollte, den eigentlichen Urſprung ihrer Entſittlichung und Auflöſung, wie er dies in ſeinem Gedicht mehrfach und in den ſtärkſten Bezeichnungen ausgedrückt hat, z. B. (Fegefeuer XVI, 127): „Seit die Kirche Roms zwei Herrſchaften vereinigt, ſinkt ſie in Schmutz dahin und beſudelt ſich und ihre Laſt.“

Die reformatoriſche Bedeutung Dante's erſtreckt ſich auch, gleich der Luther's, auf die Nationalſprache ſelbſt, die in Italien eben ſo wie in Deutſchland einer vielfachen Zerſplitterung und Trennung der Dialekte anheimgefallen war. Es gab in Italien vierzehn Hauptdialekte, in denen das Volk und mit ihm ſeine Schriftſteller redeten, und wodurch ſich das Nationalbewußtſein in dieſe verſchiedenen Ausdrucksformen geſondert hatte, die der Zertheilung des ganzen Landes in lauter kleine politiſche Parteikörper auch literariſch entſprachen. Wie Luther aus einer feinen Sichtung der deutſchen Mundarten die neuhochdeutſche Sprachbildung als Grundlage unſerer modernen Literatur gewonnen, ſo hatte auch Dante für die Bildung einer allgemeinen Schriftſprache in ſeiner Nation denſelben Weg eingeſchlagen. Mit patriotiſchem Feuer hat er in ſeinem Werk de vulgari eloquio sive Idiomate dieſe Aufgabe zu löſen geſucht. Er liefert darin eine gründliche und ſcharfe Beurtheilung aller italieniſchen Dialekte, unter denen er es keinem einzelnen zugeſtehen will, die allgemeine italieniſche Schriftſprache zu bilden. Dante wird aber ſelbſt zum eigentlichen Gründer der italieniſchen Sprache, indem er allen Mundarten ſeines Volkes die beſten und bezeichnungsvollſten Sprachformen entnahm und daraus

ein harmonisches Gefüge des Nationalausdrucks bildete, das besonders dem erhabenen Schwung des Gedankens und der Anschauung dienen konnte.

Dante entwarf seine göttliche Komödie aus dem mächtigen Gedanken heraus, daß die große Lebenseinheit, in welcher die antike Welt bestanden hatte, auch für die moderne Welt wiedergefunden werden müsse. Diese neue moderne Lebenseinheit, deren Epos er in der göttlichen Komödie schreibt, will er construiren in dem Bewußtsein der großen Verbindung, welche er zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufsucht, und worin alle bedeutenden Richtungen und alle großen Menschen der Vergangenheit mit dem Leben der Gegenwart sich zusammenschließen und zu einem Universalbild des ganzen menschlichen und göttlichen Daseins vereinigen sollen. Alle Wissenschaften schlingen sich in diesen großen Geisterreigen des Daseins, welchen der Dichter aufführt, und werden darin gewissermaßen eins, so daß Philosophie, Astronomie und Theologie, welche die geleitenden Elemente auf des Dichters Wanderung sind, zuletzt wie zu Einer Wissenschaft ineinanderfließen, zur Wissenschaft des wahren Menschheitsbewußtseins, das sich darin vollendet hat. Die Einheit aller Wissenschaften, zu welcher der Himmel und Hölle durchwandernde Dichtergeist hinandringt, ist zuletzt gewissermaßen die Liebe selbst. Und Beatrix, die früh dahingeschiedene Jugendgeliebte des Dichters, die ihm als sein wahrer Stern das ganze Leben hindurch vorgeleuchtet hat, sie erscheint ihm zuletzt im Paradiese wieder, aber da ist es bald die ewig beglückende und erlösende Liebe seines Herzens, bald ist es die Theologie selbst, die unter dem Bilde Beatricens, die göttliche Weisheit kündend, ihm offenbar geworden ist. Diese Einheit von Wissenschaft und Dichtung, von Erkenntniß und Liebe, welche in Dante's Komödie

begründet werden soll, und die sich an allen großen Gestalten der Vergangenheit und Gegenwart aufreiht, die der Dichter in Hölle, Fegefeuer und Paradies antrifft und in ihren besonderen Zuständen dort schildert, diese Einheit hat nur durch die Allegorie darstellig gemacht werden können, und Dante's Gedicht ist in diesem Sinne das vorzugsweise allegorische Gedicht der modernen Poesie, in dem die Allegorie eine Grundform für die substantiellen Bedürfnisse des modernen Geistes zu werden strebt, in dieser kalten und reflexionsmäßigen Befriedigung aber, die sie am Ende nur zu gewähren vermag, zugleich diese zurückbleibende Gebrochenheit des modernen Bewußtseins, die mit der thatsächlichen Entscheidung gespannt ist, aufzeigt. Diese großmächtige Einheit von Wissenschaft und Leben, von Erkenntniß, Poesie und Liebe, welche eigentlich die katholische Kirche in ihrem wahren Dasein hätte gewähren sollen, stellte Dante in der Allegorie seiner Dichtung als gelöst dar, und so ist die göttliche Komödie im Grunde die Normaldichtung des Katholizismus selbst, die aber ebendeshalb, weil sie das wahre Ideal desselben in sich trägt, gegen seine einzelne bestehende Form, wie ich angedeutet habe, sich polemisch zu richten hat, und darin ihren wesentlich reformatorischen Stachel trägt. In der Mitte aller dieser Erscheinungen und Begegnisse steht der Dichter selbst, welcher sie erlebt, und der dadurch hier als dies absolute Individuum der Menschheit erscheint, in dem die ganze Welt ihren Zusammenhang zu finden strebt. Commedia hat er dies Gedicht genannt, ohne irgend einen Bezug auf die dramatische Kunst selbst, die ihm gänzlich fremd war, aber wahrscheinlich in der höheren Anschauung des Lebensdrama's, das nach seiner Ansicht keinen tragischen Verlauf hatte, sondern indem es zuletzt die Liebe ist, in deren Gestalt alles höchste Wissen und alles höchste Streben

dem Wanderer aufgeht, eine wahrhafte', ewig heitere und ewig beglückende Komödie ist. —

Die politischen Ansichten Dante's, die sich in der göttlichen Komödie deutlich genug auf die Herstellung eines großen Weltreichs, mit völliger Sonderung der geistlichen und weltlichen Gewalten unter Papst und Kaiser, erstreckten, erscheinen in seinem Tractatus de Monarchia weiter ausgeführt. In diesem Buch betrachtete Dante besonders auch die zerrissenen politischen Zustände Italiens, für die er nur Heilung und Rettung sah in der Ueberwindung aller aristokratischen und demokratischen Parteibesonderheiten, und in der Gründung eines allgemeinen Kaiserthums, das eine starke und unerschütterliche Einheit für alle weltlichen Autoritäten darstellen sollte, sowie die Kirche, unbefleckt und undurchbrochen von allen weltlichen Einmischungen, die Einheit für das geistige und innere Leben der Völker darzustellen hätte. Die Idee der Monarchie gewinnt durch diesen Standpunkt in Dante die Bedeutung einer idealen und universalen Macht, die freiheitbringend, lösend und vereinigend wirken soll. In seinem in gedankenkräftiger Prosa abgefaßten Convito hat er diesen Gedanken einer Universalmonarchie ebenfalls in einigen energischen Zügen angedeutet. Dies merkwürdige Buch bildet gewissermaßen einen Commentar zu Dante's Leben und Dichten, indem man darin den erhabenen Bildungsgang seines Geistes und seine Allseitigkeit und seinen Zusammenhang mit allen Thatsachen und Strebungen der Wissenschaft erkennen kann. Einen Einblick in die innerste Individualität des Dichters gewährt auch seine Vita nuova, sowie seine lyrischen Gedichte, Sonette und Kanzonen, welche die gewaltige Flugkraft der Dante'schen Phantasie in diesen beschränkteren Formen nicht minder bedeutungsvoll aufzeigen. Die göttliche Komödie ward aber

schon zu Dante's Zeit zu einem Mittelpunct alles speculativen und wissenschaftlichen Erkennens gemacht, indem in Italien besondere Professuren zur Erklärung desselben begründet wurden, wie im Jahre 1373 zuerst die Dante-Professur in Florenz, welche dem Boccaccio übertragen wurde, der am 3. October dieses Jahres seine Vorlesungen in der St. Stephanskirche begann. Boccaccio schrieb auch ein Leben Dante's (neuerdings herausgegeben von Gamba, Venedig 1825), worin er dem Genius und dem Charakter seines großen Lehrers zum Theil eine sehr treffende Würdigung widerfahren ließ. Die andern Lehrstühle zur Erklärung Dante's wurden später in Bologna, Pisa, Venedig und Piacenza errichtet. In Bologna hatte Benvenuto von Imola einen Cursus von zehn Jahren über Dante gelesen und dadurch den Grund zu seinem umfassenden Commentar gelegt, welchen er auf Veranlassung Nicolaus II. von Este veröffentlichte. —*)

*) Die Divina Commedia verbreitete sich in Italien in zahllosen Ausgaben. Die erste ist die Folio-Ausgabe, welche zu Fuligno 1472 erschien. Unter den späteren Ausgaben sind die von Lombardi (Rom 1791, 3 Bände und 1815—1817, 4 Bände), die mailändische (3 Bände, 1809) und die florentinische (in der zuerst 1595 der beste Text des Gedichts festgestellt wurde, nachher besonders 1817, 3 Bände) zu nennen. Eine sehr brauchbare Handausgabe ist die in Paris (1818, 1819) in drei Octavbänden erschienene, mit dem Commentar von Bagioli. In den von Biscioni herausgegebenen Prose di Dante e Boccaccio (Florenz, 1723) sind von dem Convito und der Vita nuova die besten Abdrücke gegeben. Unter den Ausgaben der sämmtlichen Werke Dante's ist die Venetianische (bei Zatta, 1757—58, fünf Quartbände) als die beste zu nennen. — Deutsche Uebersetzungen: die göttliche Komödie zuerst von Bachenschwanz

Die göttliche Komödie des Dante hatte eigentlich die ſcholaſtiſch-theologiſche Grundlage, auf welcher alle Geiſtesbildung des neueren Italiens urſprünglich ruhte, dieſe gelehrte Myſtik, die aus Allem Eines und aus dem Einen Alles zu machen ſuchte, zu einer Nationaldichtung, zum nationalen Epos auszubilden geſtrebt. Aber Dante und ſein Gedicht, wenn auch von Staatswegen dieſe beſonderen Profeſſuren zur Erklärung deſſelben in Italien errichtet wurden und obgleich es ſelbſt in den Klöſtern bei den geiſtlichen Uebungen noch zu Dante's Lebzeiten als eine Art von Andachtsbuch zu Grunde gelegt wurde, blieb doch dem eigentlichen Volksgeiſt der Italiener gegenüber als eine fremde und einſame Schöpfung beſtehen. Die großen, geiſtig ſtarken und ſittlich erhabenen Formen dieſes Dichters überragten zu ſehr die ganze Höhe des italieniſchen Nationalgeiſtes, als daß ſie zu einer eigentlichen Repräſentation deſſelben hätten werden können. Dante war daher nicht der Dichter, welcher der nachfolgenden italieniſchen Literatur das herrſchende Gepräge aufgedrückt, ſondern dies konnte nur durch einen viel leichtfertigeren und gewiſſermaßen verderbteren Geiſt geſchehen, der ſich durch glatte und gleißneriſche Formen in dieſen Volksgeiſt hineingeſchmeichelt und in den Beſitz deſſelben geſetzt hatte.

Dieſer Dichter war Francesco Petrarca, welcher

---

in Proſa (Leipzig 1767—69), dann metriſch, in einigen einzelnen Proben von A. W. von Schlegel, vollſtändig von Kannegießer (3 Bände, Leipzig 1814—20 und öfter), von Streckfuß (3 Bände, Halle 1824—27); die Vita nuova von Ohnhauſen (Wien 1824); die lyriſchen Gedichte von Kannegießer, Carl Witte, Lüdemann.

der italienischen Poesie das Sonett und die Kanzone gab, und sie in diesen gekünstelten und abgeriebenen Formen des Gefühls zu derjenigen Koketterie und Heuchelei abrichtete, welche dem italienischen Volkscharakter ganz naturgemäß zusagen, und als deren erster schöpferischer Repräsentant Petrarca zu betrachten ist. Dieser Dichter, der Sohn eines verbannten Florentiners, im Jahre 1304 zu Arrezzo geboren, machte sich mit einer wunderbaren Beweglichkeit seiner Person sowohl wie seines Talents zum Mittelpunct des italienischen Geisteslebens, das er als hervorbringender Dichter, als Beförderer der neuen wissenschaftlichen Studien, als Hofmann und als Politiker merkwürdig vertritt.

Man hat oft bemerkt, daß Petrarca's Ruhm eigentlich seinen gelehrten Arbeiten, seinen lateinischen Werken und seinen großartigen Bemühungen um die Wiederherstellung der antiken Literatur gebühre, und daß man eine Ungerechtigkeit gegen ihn begangen habe, indem man sein Andenken vorzugsweise an seine italienischen lyrischen Gedichte, besonders aber an seine Sonette gefesselt. In dieser Ungerechtigkeit liegt aber zugleich eine sehr bedeutungsvolle Gerechtigkeit, denn in dieser von Petrarca begründeten künstlichen Lyrik, die in einen bestechenden aber inhaltslosen Glanz schöner Formen sich hüllte, in ihr sehen wir den eigentlichen Typus des italienischen Volksnaturells sich gestalten, und darum gewann diese Richtung, in welcher ein ganzer Volkscharakter eigentlich nur als Manier erscheint, eine so ausgebreitete Bedeutung.

In Italien hatte keine wahre Volkslyrik entstehen können, weil die neueren Italiener, deren Dasein sich an eine untergegangene früher so große Nationalität gewissermaßen durch eine künstliche Vermittelung angeknüpft, darum diese träumende Vorzeit der Entwickelung nicht gehabt hatten,

aus welcher der Volksgesang als diese wahrhafte Naturstimme hervorsteigt, und die innerste Brust der Völker zuerst erleichtert. Diesen Tiefen eines unschuldigen und gesunden Volksherzens entstammte die italienische Lyrik nicht, sondern wie der Grund der italienischen Nationalbildung die graue Reflexion war, welche sich den Lebensstoff aus künstlich zusammengerafften und gelehrten Elementen zurecht machte, so wurde auch die Lyrik, welche die eigentliche Poesie des Naturells bei den Völkern ist, in Italien sofort zu diesem gekniffenen und lügnerischen Ausdruck einer Empfindung, die nur den Muth hatte schöne Form zu werden, weil sie nicht das Herz hatte wahrer Gedanke zu sein. Das Verhältniß Petrarca's zu seiner vielgepriesenen Laura, das in sich selbst eine Lüge war, wurde deshalb auch die wesentliche Grundlage und die eigentliche Phrasenquelle für diese schönthuende italienische Lyrik, in der das Gift der inneren Unwahrheit so herrliche und farbenreiche Blüthen trieb. Die Liebe Petrarcas zu Laura ist der Mythus dieser lyrischen Koketterie, die eine lange und weitverbreitete Dichterschule hinter sich hergezogen hat, und für welche Petrarca das Sonett, das er von den sicilianischen Liebesdichtern überkam, und die Canzone, welche ihm die provençalischen Dichter überlieferten, als Hauptformen dieses Gesanges eingerichtet hat.

Dante hatte für die Poesie der göttlichen Komödie die feierliche Terzine gebraucht, welche in ihren hochtönenden Schritten stark und erhaben sich zeigt, und ihrer gedankenvollen Würde, die schwer in sich selber ruht, zugleich durch den unablässig wechselnden Reim die Beweglichkeit des Hinausstrebens in die Zukunft verleiht. Petrarca dagegen machte dem spielenden und kosenden Gefühl, das er verewigen wollte, im Sonett dieses parfümirte Lotterbett, auf dem es auf schöne theatralische Stellungen ab-

gesehen war. Der Gedanke, als dieser aufgespießte Schmetterling, mußte darin sein Leben lassen, und gerade durch den Prozeß der Abtödtung, den er erfährt, seine Flügel so strecken lernen, daß sich die schönsten Schattirungen und Farbenschmelze an ihm hervorbringen.

Die Italiener, deren erste Geistesbildung so tief mit dem Scholasticismus und einer kalten grübleriſchen und quälerischen Philoſophie zuſammenhing, ſie hatten dieſes ſcholaſtiſche Grundelement der damaligen Zeit im Epos des Dante zwar vergeiſtigt und idealiſirt geſehen, aber ſo wenig überwinden können, daß es ſelbſt in ihre Liebesempfindungen und in ihre Liebesgedichte hinüberdrang. Denn das Sonett iſt ſelbſt nichts Anderes als dieſe ſcholaſtiſche Form des Dichtens, in der ein dialektiſches Hinundherzerren mit dem Gedanken getrieben wird. Die ganze Poeſie der Italiener iſt darum vorzugsweiſe ſonettenhaft, weil es bei ihr immer auf eine Form hinauskommt, der genuggethan werden muß, und zu deren ſchönſter Ausfüllung dem Gedanken entweder etwas abgenommen oder zugeſetzt werden muß. Die vierzehn Zeilen des Sonetts ſind denn auch recht eigentlich ein ſcholaſtiſches Gaukelſpiel mit dem Gedanken, und ſind auch von neueren Theoretikern, namentlich von Fr. Schlegel, in dieſem Sinne ganz ſchulmäßig conſtruirt worden, indem die vier erſten Zeilen des Sonetts die Theſe, die vier nächſtfolgenden die Antitheſe, und die ſechs Schlußzeilen die Syntheſe zu bilden haben.

In dieſer Form des Sonetts, welche als eine nationale Form der Poeſie bei den Italienern ihren ganzen Volkscharakter bezeichnet, ſang denn auch Petrarca ſeine Liebe zu Laura, in der er ſeinen Leſern eine platoniſche Tugenddichtung vorgaukeln möchte, die aber unter den Umgebungen des päpſtlichen Hofes zu Avignon, wo Laura lebte, und den Petrarca ſelbſt ſeiner Laſterhaftigkeit we-

gen das abendländiſche Babylon nannte, ſehr an Glauben verliert. Indeß hatte Petrarca, der gewandte Mann der Form und des Wohllauts, ſich in dieſe keuſche Minne, von welcher er ganz Europa unterhielt, mit bewundernswürdigem Talent hineingelogen. Die perſönliche Eitelkeit, welche das Grundprinzip alles Dichtens und Trachtens bei dieſem Manne war, hatte ihn geſtachelt, den Troubadourgeſang fortzuſetzen, deſſen Elemente er ſich ſchon frühe, während ſeines Aufenthalts im ſüdlichen Frankreich, beſonders in Montpellier, wo er ſeine Studien gemacht, angeeignet. Aber Petrarca beſaß, wie ſeine Lebensgeſchichte ausweiſt, die beiſpielloſe Fähigkeit, ſich in alle Seelenzuſtände wie auch in alle äußeren Lebensſtellungen hineinzuſchmiegen und darin handelnd aufzutreten. Seine Lyrik hing weſentlich mit der Diplomatie zuſammen, in welcher er einer der größten Meiſter ſeines Jahrhunderts war, ſo daß bei ihm Eines aus dem Andern entſtehen konnte, der Lyriker aus dem Diplomaten und der Diplomat aus dem Lyriker, wie es wirklich bei ihm der Fall wurde. Denn wir finden ihn in ſeiner Zeit beſtändig mit den wichtigſten politiſchen Sendungen beauftragt, die er faſt an alle Großmächte des damaligen Europas empfing, bald vom deutſchen Kaiſer, namentlich von Carl IV. bei deſſen ſchwierigen Unterhandlungen mit Italien Petrarca gebraucht wurde, ſo auch vom Papſt, vom König von Frankreich, vom Senat von Venedig und allen Fürſten Italiens. Beſonders merkwürdig iſt dabei die Stellung, welche Petrarca einzunehmen wußte, indem er in der Behandelung der ihm übergebenen Angelegenheiten häufig durchaus ſelbſtſtändig erſcheint, und in der Regel mit einem glänzenden perſönlichen Vortheil daraus ſcheidet. Der lyriſche Diplomat und der diplomatiſche Lyriker nimmt es dann auch nicht ſo genau mit derjenigen Perfidie der Geſinnung, welche ei-

gentlich die Grundlage dieſer Spiegelfechtereien des Gefühls bildet, aus denen die ganze Petrarca'ſche Poeſie beſteht. —

Am ungetrübteſten muß uns das Verdienſt Petrarca's um die Wiederbelebung der alten claſſiſchen Literatur in ſeiner Zeit erſcheinen, für die er die gewaltigſten Anſtrengungen und Aufopferungen machte, wie man ſie einer ſonſt ſo weichlichen und genußſüchtigen Perſönlichkeit nicht zugetraut haben ſollte. Beſonders waren es die Werke des römiſchen Alterthums, deren Handſchriften er mit beiſpielloſer Mühe und großem Koſtenaufwand ſammelte und überall aufzufinden ſtrebte. Zu dieſem Zweck durchreiſte er faſt ganz Europa, beſonders Frankreich, Deutſchland, Spanien und alle Theile Italiens, und die von ihm entdeckten und zuſammengebrachten Handſchriften, unter denen ſich vornehmlich mehrere Werke des Cicero, und die Inſtitutionen des Quintilian befanden, vervollſtändigten ſchon die römiſche Literaturkenntniß um ein Bedeutendes. Zugleich benutzte Petrarca dieſe Reiſen, um mit allen bedeutenden Gelehrten und Alterthumsforſchern des damaligen Europa's in Verbindung und Briefwechſel zu treten, und ſo eine innere Verbindung der ganzen wiſſenſchaftlichen Welt ſeiner Zeit zu bewirken, die für die Entwickelung der Studien ſelbſt vom größten Vortheil wurde.

Unter den eigenen lateiniſchen Werken des Petrarca, auf welche er ſelbſt das größte Gewicht legte, iſt ſein großes Epos Africa beſonders zu nennen, obwohl es für uns nicht mehr die Bedeutung haben kann, die ihm von ſeiner Zeit, welche darin ein würdiges Seitenſtück der Virgil'ſchen Aeneide erkennen wollte, beigelegt wurde. In dieſem Heldengedicht beſang Petrarca den dritten puniſchen Krieg und die Großthaten des älteren Scipio, indem er

in der Feier der alten römischen Herrlichkeit zugleich dem Nationalstolz der Italiener, den er in dieser Beziehung öfter durch seine patriotischen Declamationen in Anspruch nahm, zu schmeicheln strebte. Dieses Gedicht erregte in Italien einen so ungeheueren Enthusiasmus, daß der Dichter dieser seiner Arbeit vorzüglich seine Krönung auf dem römischen Capitol verdankte, die am 8. April 1341 erfolgte, welche Petrarca jedoch nicht auf poetischem Wege allein, sondern ebenso sehr durch künstliche Machinationen, durch die er besonders auf den König Robert von Neapel zu wirken suchte, erlangte. —

In seinem Alter spielte Petrarca den Philosophen und Ascetiker, und schrieb in dieser Richtung eine Reihe philosophischer Schriften, denen es jedoch an aller inneren Naturwahrheit und Tiefe der Empfindung gebricht, und worin er über alle weltliche Lust und poetische Sinnlichkeit den Sieg des gottergebenen und höher erleuchteten Weisen zu feiern suchte. Diese Tendenz auf das Uebersinnliche suchte er schon in seinem größeren italienischen Gedicht, Trionfi, mit besonderer Beziehung auf seine Liebe zu Laura zu gestalten. Dies Gedicht stellt in allegorischer Bildnerei sechs Triumphe auf, die Triumphe der Liebe, der Keuschheit, des Todes, des Ruhmes, der Zeit, der Gottheit, und zwar so, daß von diesen Mächten immer eine die andere überwindet, indem zuerst Laura in der Allgewalt der Liebe selbst erscheint, worauf der Tod als Ueberwinder der Laura auftritt, der Ruhm aber wieder den Tod besiegt, so wie den Ruhm die Zeit, bis zuletzt im Triumphe der Gottheit, die alle Ueberwinder überwinden muß, der höchste und ewige Sieg gefeiert wird, durch den zugleich der Dichter im unwandelbaren Frieden des Himmels seine Wiedervereinigung mit der Geliebten findet. Dies Gedicht nimmt sich jedoch matt, dürftig und

rhetoriſch kalt aus, beſonders wenn man es mit Dante vergleichen will, deſſen göttliche Komödie Petrarca hier ohne Zweifel in der ganzen Manier und Anlage nachbilden wollte. Doch konnte Petrarca, der Dante's Dichterruhm beneidete und ſeinen Genius niemals zu würdigen vermochte, am allerwenigſten in dieſen großen Formen des Dante'ſchen Geiſtes etwas leiſten. In der Abſicht, ſich ſelbſt und der Welt etwas vorzuphiloſophiren, ſchrieb Petrarca ſeine lateiniſchen Abhandlungen de contemtu mundi, de remediis utriusque fortunae, de Vita solitaria et de otio religiosorum. Von ſeinen übrigen lateiniſchen Werken iſt die Schrift de viris illustribus und ſeine Historia Iulii Cäsaris (herausgegeben von Chr. Schneider, Leipzig 1827) zu erwähnen. Seine zahlreichen Briefe ſind eine beſonders intereſſante Quelle auch für das Studium ſeiner Zeitgenoſſen und Zeitgeſchichte. *)

Wir wenden uns jetzt zu Giovanni Boccaccio, der von den italieniſchen Kritikern „das Orakel der italie-

---

*) Die lyriſchen Werke Petrarca's erſchienen in Italien in mehr als zweihundert Ausgaben, deren älteſte um das Jahr 1470 (ohne Angabe des Orts) herauskam. Im ſechszehnten Jahrhundert lieferte der berühmte Buchdrucker Aldus Manutius mehrere ſehr ſchöne und correcte Ausgaben. Eine neuere vollſtändige Ausgabe ſeiner Rime iſt die zu Padua erſchienene (1827—29, zwei Bände), welche zugleich die beſten Commentare von Taſſoni, Muratori u. A. umfaßt. Eine gute Handausgabe iſt die von Fernow (Jena, 1806, 2 Bände). Eine Geſammtausgabe von den Werken des Petrarca erſchien unter dem Titel: Fr. Petrarchae opera, quae extant omnia (Baſel, 1581 4 Foliobände). — Deutſche Ueberſetzungen: einzelne Sonette von Gries und A. W. von Schlegel, ſämmtliche lyriſche Gedichte von K. Förſter (Leipzig, 1833).

niſchen Proſa" genannt wird, und in dem ſich die ächte Liebenswürdigkeit des italieniſchen Volkscharakters ihren Typus geſchaffen hat. Wie in Dante der Nationalgeiſt ſeine Idealität angeſtrebt hatte, die ſich in Petrarca wieder in die Koketterie der Form und in dieſes Schönthun mit ſich ſelbſt umſetzte, ſo zeigte ſich in dem dritten Begründer dieſer Literatur, in Boccaccio, die derbe ſinnliche Seite des italieniſchen Volksnaturells in ihrer ſchönen natürlichen Kraft und Geſundheit vertreten und zu einem Element der Literatur gemacht.

In Boccaccio (geboren zu Paris, 1313, der natürliche Sohn eines florentiniſchen Kaufmanns) erſcheint uns der Italiener als dieſer frohe und leichtfertige Sohn des Augenblicks, der mit kräftigen, für den Genuß geborenen Organen ſich auf die Gegenwart wirft und darin zur Zügelloſigkeit die Milde und Grazie des Naturkindes hinzufügt, wie er die übermüthigen Befriedigungen, die er ſich verſchafft, in angeborener künſtleriſcher Form und Plaſtik vollbringt. Dieſer wahre italieniſche Volkscharakter, welchem Boccaccio zuerſt die gebildete Sprache der Proſa geſchaffen, er trägt in dieſer ſeiner eigenthümlichen Miſchung zugleich eine Oppoſition gegen alle weltlichen und geiſtlichen Beſchränkungen ſeiner Freiheit in ſich.

Die römiſch-katholiſche Hierarchie, die in ihrem großen Spinnennetz das ganze Leben eingefangen haben will, hat zwar in der Trägheit, Arbeitsſcheu und nationalen Zerfahrenheit der Italiener ihre eigentliche Stütze und Lebenskraft gefunden, aber ſie erhält zugleich ihren erſten erſchütternden Stoß aus demſelben italieniſchen Volkscharakter heraus, in welchem Uebermuth, Laune und Genußluſt beſtändig alles geiſtliche Element wieder zerſetzen und in ſeinen Gegenſatz, in das weltliche Element, auflöſen. So iſt es die Richtung auf den Weltgenuß, in der in Italien zugleich die erſten

reformatorischen Elemente erwachen. Der Genuß, welcher das eigentliche Pathos des italienischen Lebens ist, schließt bei diesem Volke auch den Stachel der Opposition in sich, durch die es in seinem eigensten Lebenskreise das geistliche Joch fortwährend abzuschütteln strebt.

Für diesen merkwürdigen dialektischen Prozeß ist Boccaccio der wahre Nationaldichter, und seine weltberühmten Novellen sind die eigenthümliche Form für diesen Uebermuth des italienischen Lebens, und zugleich für dessen innerste Zerfallenheit, geworden. Dante's Stimme gegen den Verfall des Papstthums und der Geistlichkeit war in der göttlichen Komödie zu sehr einer fernen Geisterstimme gleich erklungen, und konnte in dem gemeinen Gewühl des täglichen Lebens nicht vernommen werden. Petrarca aber, der Alles mitmachte, wenn er sich selbst dabei in einer hübschen Position zeigen konnte, hatte die auch von ihm nicht abgewiesene Opposition gegen das päpstliche Wesen, besonders aber gegen den schwelgerischen und liederlichen Papsthof zu Avignon, lediglich in die Form moralischer Betrachtungen gebracht, in denen er mehr sich selbst heimliche Bußübungen veranstaltete, weil er der glänzenden Liederlichkeit der Päpste in Avignon, wo damals alle schönen und leichtfertigen Frauen Italiens zusammenströmten, selbst nicht hatte widerstehen können. Petrarca's Freund, der muthwillige Boccaccio, bemächtigte sich mit einer viel eindringlicheren Wirkung dieser oppositionellen Richtung, die durch ihn in Italien zu einer durchaus volksthümlichen wurde, und die er aus den innersten und natürlichsten Conflikten des wirklichen Lebens selbst, aus dem, was jeden Tag und in jeder Stube sich ereignen konnte, hervortreten ließ.

Die Novelle wurde die eigentliche nationale Form für diese italienischen Lebensconflicte, in denen von Boccaccio nach zwei Seiten hin die weltliche Freiheit und

Berechtigung geltend gemacht wurde, einmal indem in diesen Novellen von dem weltlichen Element gezeigt wurde, daß es die gesunde Blüthe des Lebens selbst sei, und dann indem das geistliche Element gerade in seinen Vertretern als der Weltlust verfallen und in ihr völlig untergegangen dargestellt wurde. Boccaccio hatte sich mit naiver Lust und bloß seinem satirischen Instinct folgend, in dies zweischneidige Thema hineingestürzt, in welchem er diese innersten Grundgegensätze des modernen Lebens in kecken Reibungen gegeneinander spielen ließ. Die prinzipiellen Auseinandersetzungen des geistlichen und weltlichen Elements konnten erst in der deutschen Reformation und Philosophie erfolgen, in denen die Gegensätze von Geist und Materie, soweit es sich darin um Gottheit, Menschheit und Staat handelt, zu einer entscheidenden Eröterung geführt werden sollten. Durch die Novellengeißel aber, welche Boccaccio über den geistlichen Stand schwang, und namentlich in der Beziehung, wo sich die Verlorenheit desselben in den Strudeln des Weltlebens herausstellen sollte, durch diese große Satire, welche mit der Fackel der Lächerlichkeit in diese geheimsten Schleichwege der Geistlichkeit und in ihre täglichen und menschlichen Bedürfnisse hineinleuchtete, durch sie begann das reformatorische Prinzip der neuen Zeit in der That seine ersten Vorpostengefechte auszuführen. Die geschmeidige und schlüpferige Novellenform diente sehr gut dazu, diesen Inhalt lose zu machen und gewissermaßen unvermerkt unter die Leute zu bringen, und der Novellenmeister Boccaccio hätte in diesem frühen Jahrhundert in keiner anderen Form als in der Novellenform diese Opposition gegen die Geistlichkeit zu einer volksthümlichen erheben können.

Durch die Novelle, welche die schlechten und verbuhlten Streiche eines Geistlichen in einer anmuthigen,

leichtfertigen und gar nicht ernſthaft ausſehenden Form erzählte, ſtahl er ſich gewiſſermaßen mit dieſem Oppoſitionsſtoff in den Mund des Volkes hinein. Die Novelle iſt inſofern eigentlich eine feige Form zu nennen, indem ſie als künſtliches Surrogat für eine hiſtoriſche That, als ein liſtiges Erſatzmittel für eine freie öffentliche dramatiſche Handlung erſcheint. Petrarca gab der neueren Literatur das Sonett, und gründete darin dieſe poetiſche Form der Unfreiheit, in welcher das vorgeſchriebene und unüberſchreitbare Gefüge gewiſſermaßen den Zwang des poſitiv Beſtehenden repräſentirt, welches Beſtehende aber dermaßen ſich geltend macht, daß hier der Gedanke nicht ganz Form, und die Form nicht ganz Gedanke werden kann. Eine zweite Form der Unfreiheit, kann man ſagen, bildete Boccaccio in der Novelle für die moderne Literatur aus. Denn das heimliche Weſen der Novelle, in welches ſich gern Tendenzen verſtecken, die ſonſt noch keine Berechtigung im öffentlichen Leben ſelbſt erlangt haben, und die ſich deshalb unter dieſem ſchillernden Gewand der Novelle verkriechen müſſen, um darin ſo lange als Tendenz ſich ihr Leben zu friſten, bis ſie zur wirklichen That erlöſt werden können, dieſe Heimlichkeit der Novelle trägt allerdings ein charakteriſtiſches Element der Unfreiheit in ſich, und wir ſehen ſie darum zuerſt in Italien, mitten unter unfreien, der Zerſtückelung und der Heimlichkeit verfallenen Nationalzuſtänden, ergriffen und ausgebildet. Wenn große Ereigniſſe fehlen, die das Leben geſtalten und anregen, verliert ſich das Daſein in kleinliche Intereſſen und Intriguen, und ſucht ſich in der Vielſeitigkeit und Beweglichkeit verſchiedener Richtungen zu erhalten, da es ſich in einer tieferen Einheit des Strebens nicht erfaſſen kann. So zerfällt Italien im Mittelalter in lauter kleine Freiſtaaten, die an und für ſich ſelbſt beſtehen wollen, und ihre Exiſtenz

gegen einander geltend machen. Durch sie und ihren weitverbreiteten Handel nach Außen scheint Italien in sich ein vielbewegtes Leben zu führen, durch sie ist es aber zugleich in sich selbst zerstreut und entzweit und auf ein empirisches Kleinkrämerleben angewiesen, indem es zugleich die Ruinen seiner alten, großen Vergangenheit aufzubewahren und den einreisenden Fremden zu zeigen berufen ist. So bewegt sich auch das individuelle und gesellige Leben dieses Volkes, ebenso wie sein Staatsleben, ohne von einem allgemeinen und innerlichen Streben durchdrungen zu sein, nur in bunten Carnevalsbildern, und wie in unzusammenhängenden aber pikanten Scenen einer Opera buffa auf und nieder.

Und dies ist die novellistische Gestaltung des italienischen Staatslebens selbst, das zugleich aus den Conflicten der vielen selbständigen Familien und Adelsgeschlechter in diesem Lande unaufhörlichen Novellenstoff erzeugt hat. Italien wird so das eigentliche Mutterland oder die Wiege der modernen Novellistik. Das novellistische Staatsleben, in dem kein großes zusammenhängendes Staatsdrama aufgeführt wird, weist in seinem eigensten Ursprunge auf das Sultanat zurück, welches auf den Polstern seines Divans niedergestreckt liegt, und sein Ohr den hübschen Geschichten und Erzählungen leiht, welche die neben ihm knieende Sultanin so sinnreich vorzutragen versteht, und in denen sie zugleich manche Tendenz einkleidet, oder manches Staatsgeschäft insinuirt, für das auf dem Wege der freien offenen Verhandlung gewiß kein Gehör zu finden gewesen wäre. So hat auch Boccaccio die Novellistik seines Decamerone besonders an den großen orientalischen Märchenschatz angeknüpft, der unter dem Namen Tausend und Eine Nacht eine Concentration alles morgenländischen Erzählungsstoffes uns darbietet, und woraus Boccaccio

einen großen Theil seiner Erfindungen, mit Hinzuziehung anderer Stoffe aus den altfranzösischen Fabliaux und andern alten Volksgeschichten, geschöpft hat. Das novellistische Staatsleben, das zu den Märchen der Vergangenheit seine Zuflucht nimmt, um damit etwas für die Gegenwart zu beweisen, es hat seinen Gegensatz an dem dramatischen Staatsleben, in welchem die inneren Gegensätze des Lebens äußerlich handelnd geworden sind, in welchem das Volk als ein wesentliches Glied des Ganzen vertreten ist, und worin die Opposition, die das eigentliche Geheimniß aller ächt dramatischen Lebensentwickelung in sich schließt, zum nothwendigen und anerkannten Hebel dieser letzteren wird.

Das novellistische Hauptwerk des Boccaccio ist sein berühmtes Decamerone, diese Sammlung von hundert Novellen, welche der Dichter in diesen interessanten und seitdem so häufig nachgeformten Rahmen gebracht hat, indem er erfindet, daß, während der Pest von 1348, eine Gesellschaft liebenswürdiger Männer und Frauen auf einer Villa versammelt ist, wohin sie sich zur Vermeidung der Ansteckung zurückgezogen haben, indem sie sich zugleich zu ihrer Unterhaltung verpflichten, daß Jeder innerhalb zehn Tagen an jedem Tage eine Novelle erzählen solle, was, bei der Anzahl von zehn Mitgliedern, hundert Erzählungen ausmacht. Die einleitenden Beschreibungen sind schon meisterhaft, und kündigen diese bewegliche Kunst der Darstellung an, welche meisterhaft aller Tonarten und Gemüthszustände sich zu bemächtigen versteht, und die in den Novellen selbst mit dieser unnachahmlichen Grazie und Ausgelassenheit sich entfaltet. In jener Einleitung ist es aber besonders die berühmte Beschreibung der Pest von Florenz, die, der thucydideischen Schilderung der athenienſischen Pest

nachgebildet, als ein Meister- und Musterstück der Prosa dasteht.

Ein anderer eigenthümlicher Roman Boccaccio's ist seine Fiammetta, unter welchem Namen er den Gegenstand seiner eigenen Liebe, die Prinzessin Maria, natürliche Tochter des Königs Robert von Neapel, verherrlicht haben soll, eine Dame, welche auf das Leben und Dichten Boccaccio's von dem wesentlichsten Einfluß wurde, und ihm auch den Auftrag gab, das Decamerone zu schreiben. Eine besondere Eigenthümlichkeit dieses Romans ist die Vermischung der alten heidnischen Mythologie mit der christlichen Religion und den kirchlichen katholischen Vorstellungsformen. Nachdem Fiammetta ihren auserwählten Panfilo zum ersten Mal in der katholischen Kirche während der Messe gesehen, wird sie in der Nacht darauf von vielen verliebten Sorgen und Zweifeln gequält, ob sie der Leidenschaft, die sie ergriffen, sich hingeben solle oder nicht, als ihr Venus selbst erscheint, ihr ganzes Kostüm aus der alten Götterzeit noch mitbringend, und sie durch eine lange Rede, in der sie alle Götter und Heroen, welche der Liebe erliegen mußten, aufzählt, zu gewinnen sucht, ihr zu huldigen und den schönen Panfilo ihrem Gemahl vorzuziehn. „Weh mir Unglückseligen! sagt Fiammetta. Gedenke ich jetzt, was hernach erfolgt ist, so zweifle ich keinen Augenblick, daß es nicht Venus, sondern Tysiphone war, welche mir damals erschien. Und wie einst Juno den Glanz ihrer Gottheit verhüllte, und die Gestalt einer alten Frau annahm, so hatte diese hingegen jetzt ihr furchtbares Schlangenhaar abgelegt, und sich mir in so herrlicher Gestalt gezeigt, und gleichwie jene der Semele erschien, um ihr verderblichen Rath zu geben, so verführte mich auch diese mit ihren Reden, denen ich, Arme! nur zu leicht Gehör gab, und mich verleiten ließ, euch alle, dich, fromme Treue, ehr-

würdige Zucht, heilige Keuschheit, einziger und höchster Schatz züchtiger Frauen, aus meinem Herzen zu verjagen.*)

Dieser Roman, obwohl er viel hochtrabende und schwülstige Declamationen und mancherlei ermüdende Weitschweifigkeiten enthält, zeigt den Dichter doch nicht minder als einen großen Darsteller menschlicher Leidenschaft und als einen tiefen Kenner aller Irrgänge und Schleichwege des menschlichen Herzens, dessen Sophistik Boccaccio ganz besonders studirt hat. Auf dem italienischen Grund und Boden selbst kann auch jene Verknüpfung der alten classischen Mythologie mit den Elementen des Katholizismus nicht so fremdartig und barock erscheinen, als sie uns heut für den ersten Augenblick entgegentreten muß. Die alte Mythologie war in Italien immer noch ein Lebenselement geblieben, das nicht nur alle Dichter erfüllte, sondern auch im Volke selbst, fast bis auf den heutigen Tag, noch einen weitverbreiteten Anklang hat. Ein anderer Roman Boccaccio's ist sein Filicopo, eine sehr abenteuerliche Composition, welche das Element der alten Rittergeschichten seltsam verarbeitet, und in der zugleich alle Götter der alten Zeit in genauester Betheiligung an den Romanverhältnissen auftreten, ja der Papst selbst erscheint mit ihnen so genau verbunden, daß er als Vicar der Juno auftritt, wogegen Pluto die Gestalt eines christlichen Ritters annimmt. Auch in metrischer Form zeigte sich Boccaccio, besonders in seinem Epos la Teseide, welches insofern eine literarhistorische Bedeutung in Anspruch nehmen kann, als Boccaccio darin zuerst die Ottave rime anwandte, die, früher wohl schon von den sicilianischen Dichtern gebraucht, doch von ihm diejenige Ausbildung erhielten, in

*) Nach der deutschen Uebersetzung von Sophie Brentano.

der ſie nachher in der romantiſchen Poeſie Italiens eine ſo glänzende Rolle geſpielt haben. Auch eine Reihe lateiniſcher Werke verfaßte Boccaccio, darunter: de genealogia deorum libri XV; de montium, sylvarum, lacuum, fluviorum, stagnorum et marium nominibus; de casibus virorum et feminarum illustrium; de claris mulieribus u. a. Seine Verdienſte um das klaſſiſche Alterthum, die er ſich auch durch Sammeln von Handſchriften und vielfältige Studien erwarb, erſtreckten ſich beſonders auf das Griechiſche.*)

Unter den Nachfolgern und Nachahmern des Boccaccio iſt, als ihm am nächſten ſtehend der Zeit und der Manier nach, zuerſt Franco Sacchetti, geboren zu Florenz im Jahre 1335, zu nennen. Wir beſitzen von ihm 258 Novellen, freilich nur ſehr kleine Geſchichten und Anecdoten, in denen er die Sitten ſeiner Zeit, beſonders lächerliche und den geiſtlichen Stand betreffende Züge, mit vieler Lebendigkeit und nicht ohne Witz aufgreift und verſpottet. Mehrere ſeiner Novellen beruhen auf eigenen Erlebniſſen des Dichters. Deutſch findet man einige in den Novellen von Cäcilie (Erfurt 1816, S. 93—154). Aus einer der Sacchetti'ſchen Novellen hat Bürger den Stoff zu ſeiner poetiſchen Erzählung vom Kaiſer und Abt genommen.

---

*) Der Ausgaben des Decamerone giebt es eine unzählige Menge, unter den älteren beſonders die zu Mantua 1472 und zu Florenz 1527 erſchienenen. Neuere Ausgaben ſind die von Poggiali (Livorno, 1789, 4 Bände), die Piſaer (4 Bände 1815) die Pariſer von Biagoli mit einem ausführlichen Commentar (1823, 5 Bände), die von Ugo Foscolo (London 1825). Eine deutſche Ueberſetzung des Decamerone erſchien zuletzt von Witte und Lüdemann (Leipzig 1830).

Berühmter als Novellist ist der Bischof Matteo Bandello geworden (1480— 1562), der in seinen zahlreichen Novellen es an Unsittlichkeit seinem Meister Boccaccio gleichgethan, in kunstgemäßer Darstellung sich ihm jedoch nicht genähert hat. Von seinen Novellen ließ er im Jahre 1554 drei Bände erscheinen, ein vierter folgte im Jahre 1573, nach dem Tode des Verfassers.*) Es ist bemerkenswerth, daß gerade die unzüchtigsten Novellenschreiber katholische Geistliche, häufig von hohem Range, waren. Der Bischof Bandello ist gewiß bei seinen geistlichen Ordensbrüdern beliebter und berühmter geworden durch seine Novellen, als er es durch die gelehrtesten theologischen Dissertationen hätte werden können. Bandello hat auch eine Novelle des Boccaccio (Decam. X. num. VIII. Tito e Gisippo) ins Lateinische übersetzt, unter dem Titel: Titi Romani Egesippique Atheniensis amicorum historia in latinum versa per F. M. Bandellum. Mediolani 1509. 8.

Um vieles ausgezeichneter sind die bei uns weniger gekannten Novellen von Antonio Francesco Grazzini, der im Jahre 1540 zu Florenz geboren, und 1583 daselbst starb. Als Mitstifter der Akademie della Crusca erhielt er den Namen Lasca, mit dem er sich öfters auf seinen Schriften nennt. Seine Novellen, die erst nach seinem Tode herausgekommen, sind, ungefähr nach dem Vorbilde des Decamerone, in Erzählungsabende einer Gesellschaft abgetheilt. An Correctheit und künstlicher Bildung des Stils nähert er sich, wie Boccaccio, der anti-

*) Die beste Ausgabe der Bandello'schen Novellen kam in London, 1790—93, in neun Bänden heraus. Eine versittlichte deutsche Uebersetzung gab Adrian (Frankfurt a. M. 1818).

ken Prosa. Seine Novellen haben mehr Katastrophe und Interesse der Entwickelung, als Bandellos, und sind oft mehr als bloße Anecdoten und verliebte Klatschgeschichten.*)

Die Literatur der Italiener, nachdem sie durch Dante, Petrarca und Boccaccio die Begründung ihrer Formen und ihrer Sprache empfangen, wurde darauf im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert eine Hofliteratur, eine Luxussache dieser kleinen Despoten und Tyrannen Italiens, welche sich am liebsten in einer ästhetischen Hofhaltung constituirten und dazu auch die Literatur brauchten. Den Aristocraten mußte die Entwickelung der italienischen Literatur überlassen bleiben, weil das italienische Volk nicht mehr die selbständige geistige Kraft hatte finden können, um aus der Literatur eine Volkssache und ein Eigenthum des seine Freiheit schaffenden Nationalgeistes zu machen. Die politische Zerfallenheit und Verderbtheit Italiens hatte die ästhetische Fürstenwirthschaft begünstigt, die hier mit buntem Gepränge getrieben wurde, und Italien ist das eigentliche Vaterland der ästhetischen Tyrannen, von denen sich hier eine ganze Dynastie in den berühmten Mediceern erzeugte und fortpflanzte. Die Mediceer waren die eigentlichen Vertreter der politischen Unfreiheit Italiens, obwohl sie zugleich die Beschützer aller Künste und Wissenschaften

---

*) Grazzini war auch als Improvisatore berühmt. Eine deutsche Uebersetzung seiner Novellen erschien Leipzig, 1788, 2 Theile. Auch findet man einige in Cäciliens Novellen S. 189 flgd. und in Reichard's Bibliothek der Romane 5. Band, wo sie aber nur nach einem französischen Auszuge verdeutscht sind.

waren, und selbst sehr hübsche Verse machten, wie z. B. Lorenzo von Medici, Pietro's großer und prächtiger Sohn, der diesen Beinamen des Prächtigen seiner hochfahrenden ästhetischen Ritterlichkeit wegen erhalten hatte. Denn diese ästhetischen Fürsten wollten zugleich wieder Ritter sein, sie gingen in den schönsten poetischen Aufzügen auf die Jagd, und veranstalteten Turniere, von denen das weltberühmte, welches Giuliano und Lorenzo von Medici in Florenz gaben, zu einem Gegenstande der Poesie für mehrere damalige Dichter, besonders für Angelo Poliziano, wurde.

Der ästhetische Despotismus dieser Periode suchte die alten romantischen Zeiten wieder zu erneuern, aber diese Romantik, die jetzt als Hofsache künstlich und kokett wieder verwendet werden sollte, war nicht die alte gesunde Romantik des Volkes, sondern es war eine neue Manier großer und vornehmer Herren, die in diesen ritterlichen und poetischen Gewändern, in welche sie sich kleideten, zugleich ein schlechtes politisches Gewissen verbargen. Man gab ritterliche und romantische Hoffeste, man duftete in diesen gebildeten Hofzirkeln nach Plato, denn die platonische Philosophie war mit der Romantik zugleich als eine Modesache wieder aufgenommen worden, wie denn Lorenzo von Medici selbst in seinem Lehrgedicht Altercazione einige Sätze aus dieser Philosophie in Verse gebracht hatte. Außerdem besang Lorenzo seine schönen Gartenanlagen auf der Insel Ambra, die nach seinem eigenen Plan ausgeführt waren, denn er machte auch ästhetische Baupläne, wie denn die Architektur seiner Zeit großartige Verschönerungen von ihm empfing. Im Carneval sang er selbst auf der Straße die von ihm gedichteten Carnevalslieder (canti carnaleschi) und dann tanzte er (nach seinen canzoni a ballo) mit dem Volke, das er sonst verachtete. Auch hatte er Anlage zur

Satire und zum Bonmot, und er dichtete vielleicht die erſte Traveſtie, welche die moderne Literatur überhaupt aufzuweiſen hat, indem er in der Manier von Dante's Hölle unter dem Titel Simposio oder i beoni (die Trinker) eine Reiſe in den Weinkeller ſchrieb, wozu er die Wege ſehr gut zu finden wußte, obwohl er noch, wie Dante den Virgil, ſo den Bartelin ſich zum Führer angenommen, mit dem er ſich über die dort anweſenden Trinker unterhält. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Lorenzo von Medici gleichzeitig auch fromm war, und ſeine geiſtlichen Lieder und Oden, deren er mehrere gedichtet hat, erſchienen ſpäter (1680 in Florenz) in dem bekannten Familiengeſangbuch der Mediceer abgedruckt, denn in der Dynaſtie dieſes äſthetiſchen Despotismus hatten alle Familienglieder geiſtlich gedichtet, und beſonders Lorenzo's Mutter, die fromme Lucrezia Tornabuoni, welche das Meiſte zu jenem Geſangbuch begeiſteuert.

Lorenzo's Geſellſchafter und Freund, der berühmte Angelo Poliziano, heut noch als Philolog in beſſerem Andenken, fügte auch zu den Plaiſirs der italieniſchen Hofhaltungen die Luſt am Theater hinzu, indem er um dieſe Zeit den Verſuch machte, die Tragödie der Alten wiederherzuſtellen, oder vielmehr daraus die neue Gattung der Oper zu ſchaffen, die durch ſeinen Orfeo, worin er die Geſchichte des Orpheus und der Euridice dramatiſch und mit Muſikbegleitung behandelte, gewiſſermaßen ihren erſten Urſprung erhielt. So beginnt die Oper, dieſer intereſſante Zwitter der modernen Kunſt, in dieſer Epoche der äſthetiſch ſich bemäntelnden und herausputzenden Unfreiheit, als äſthetiſches Hofvergnügen, wie denn auch der Orfeo zu einem Hoffeſt erſonnen und zuerſt in Mantua zur Feier der Rückkehr des Cardinals Gonzaga im Jahr 1483 gſpielt wurde. Doch wurde das Erwachen der modernen

Theaterkunſt überhaupt durch dieſes Stück vorbereitet; und die dramatiſche Poeſie fing nun bald an ſich zu regen, aber noch ſo vereinzelt, daß die italieniſchen Fürſten nur zu beſonderm Zwecke, und oft nur für eine einzelne Vorſtellung, ein Theater aufſchlagen ließen, auf dem zuerſt Luſtſpiele des Plautus und Nachbildungen davon zur Aufführung kamen, und wobei die Hofcavaliere und die Großen des Landes ſich um die Rollen ſtritten.

Die Hauptform für dieſe neue Hofpoeſie, welche die Schminke der politiſchen Entartung und Liederlichkeit war, wurde aber das romantiſche Epos, das um dieſe Zeit durch Arioſto ſeine glänzendſte Ausbildung und Formvollendung erhielt. Dieſe neue Gattung, in welcher die Hofromantik ſich auf einer breiten Grundlage niederzulaſſen ſuchte, war zuerſt durch zwei Hof- und Staatsmänner, Luigi Pulci und den Grafen Bojardo, welche die nächſten Vorläufer des Arioſto ſind, angelegt worden.

Pulci, der ein Tiſchgenoſſe des Lorenzo von Medici war, ſchrieb auf Verlangen der ſchon erwähnten frommen Mutter des Lorenzo, ſein Epos von den Abenteuern Morgantes, Roland's Freunde, unter dem Titel Morgante maggiore, in 28 Büchern, in ſehr ſchön gearbeiteten Stanzen. Pulci hatte nicht den geringſten Glauben mehr an die alte romantiſche Ritterwelt in ſich, vielmehr ſtand er an der Spitze derjenigen Skeptiker, welche ſich ſchon um dieſe Zeit allem poſitiven Inhalt des Lebens gegenüber aufgeſtellt hatten, und beſonders auch zu allen Ueberlieferungen des Chriſtenthums ſich negativ und mit Spott und Ironie verhielten. Dieſer talentvolle, aber geiſtig ausgedörrte Hofmann, ſollte aus dem jetzt ſchon ſo verſchollenen chriſtlichen Ritterthum ein neumodiſches Epos machen, das bei der üppigen Tafel des Lorenzo von Medici, zur Vermehrung ſeiner romantiſchen Illuſionen, vorge-

leſen werden konnte. Die alten Ritterromane des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, die größtentheils franzöſiſch abgefaßt waren, hatten als verlegene Waare ſchon lange keine Leſer mehr gefunden, und Pulci trieb in ſeinem Geiſt, für den es keine ritterlichen und romantiſchen Wunder mehr gab, nichts als die Ironie auf, durch welche er dieſe vergangene Herrlichkeit allein wieder ins Leben zu rufen vermochte. Sein Epos wurde daher die Carikatur des alten Ritterthums, indem er ſich dabei zugleich, mit der Miene des vollendeten Hofmannes, den ehrſamen Anſtrich gab, als wenn er ganz gut chriſtlich romantiſch geſinnt ſei, und den Auftrag ſeiner hohen Herrſchaften mit ernſtlichem Eifer erfüllt habe. So machte er aus dem Karolingiſchen Sagenkreis eine bunte moderne Farce, in der es oft ſehr derb und cyniſch hergeht, in der alle Stände und Richtungen, Ritter, Helden, Prieſter, Prinzeſſinnen, Kaiſer und Vaſallen, wie die kirchlichen Elemente des Chriſtenthums, in einem tollen Gemiſch durcheinander geworfen, und der Ironie zur Vernichtung überantwortet werden.

In einem durchaus entgegengeſetzten Sinne ſchrieb der Graf Bojardo, der am Hofe zu Ferrara bei der berühmten Fürſtenfamilie der Eſte lebte, ſein Epos Orlando innamorato, welches er aus denſelben Quellen wie Pulci ſchöpfte. Dieſer vornehme Staatsmann, der in Ferrara in den höchſten Aemtern ſtand, meinte es ehrlicher mit ſeiner Aufgabe, und hielt es vielleicht für ſeine Pflicht als Beamter und Hofmann, an die chriſtlich romantiſche Wunderſage der alten Zeit ſich hinzugeben, und daraus etwas Poſitives hervorzubringen, weshalb er denn im Roland alles Ernſtes ein Ideal des Ritterthums und der romantiſchen Liebe aufzuſtellen ſuchte. Dazu konnte er jedoch nur auf dem Wege einer ſehr mühſamen Reflexion gelangen und ſein Gedicht wurde um ſo froſtiger, als er zu-

gleich ein christlich allegorisches Element damit zu verbinden suchte, indem z. B. Roland der in der göttlichen Gnade lebende Mensch ist und dgl. mehr.

Es gehörte aber eine ganz andere Natur dazu, um die befohlene Hofromantik, welche bei den italienischen Fürsten zur Etikette gehören sollte, zu einer höheren poetischen Bedeutung zu bringen, eine Natur, in welcher die ursprünglichen Gaben des Dichters unverwüstlich neben den Eigenschaften des Hofmanns bestehen und mit ihnen verschmelzen konnten. Eine solche ebenso geniale als servile Dichternatur war der große Ludovico Ariosto, geboren 1474 zu Reggio, und gestorben 1533 zu Ferrara, wo er der Gnade der herzoglichen Familie der Este lebte. Dieser glänzende und muthwillige Geist stimmte den wahren romantischen Sirenengesang an, durch welchen die Völker Italiens die Schmach und Bedrückung ihres politischen Lebens vergessen und in die Träume der alten Zeit wieder zurückgelullt werden sollten.

Ariosto hatte sich in seinem Orlando furioso in denselben Sagenkreis der Paladine Karls des Großen hineinbegeben, den Bojardo in seinem Gedicht eröffnet und in den Hauptfiguren festgestellt hatte, und man kann den rasenden Roland darum eine Fortsetzung des in der Mitte abgebrochenen Bojardo'schen Gedichts nennen. Der Aufzug des alten Ritterthums gleicht zwar auch bei Ariosto mehr einem romantischen Hoffest, das in täuschender Nachahmung aller Formen, Farben und Kleider zur Unterhaltung hoher Herrschaften sich darstellt, aber es ist ihm doch gelungen, vermöge seiner unendlich beweglichen und zauberkräftigen Phantasie eine gewisse Vermittelung hervorzurufen zwischen der alten Volksromantik und der neuen Hofromantik, oder vielmehr die Täuschung der Malerei so vollkommen zu machen, daß die alten romantischen Gestal-

ten wie aus eigener Luſt und Wahl ſich in den Dunſtkreis des modernen Hoflebens hineinverſetzt zu haben ſcheinen. Denn wie groß auch der reine poetiſche Zauber dieſes Gedichts iſt, der ſich Jahrhunderte hindurch bei allen Nationen forterhalten hat, ſo bricht doch in allen Verhältniſſen der Arioſto'ſchen Dichtung dieſer Geiſt des Hofes hervor, auf den eigentlich die Wirkung des Ganzen wie des Einzelnen durchgängig berechnet iſt. Nicht nur, daß der Dichter häufig ſeine Stanzen dazu benutzt hat, um ſeinen vornehmen Gönnern darin die niedrigſten Schmeicheleien zu adreſſiren, ſondern der geheime Zweck des ganzen Epos iſt eigentlich ein Compliment gegen das fürſtliche Haus Eſte, als deſſen Vorfahre Rüdiger, der vielmehr als Roland der wahre Held Arioſt's iſt, verherrlicht wird, und zu welchem Ende er auch die Handlung ſeines Gedichts mit der Vermählung dieſes fabelhaften Ahnherren der Eſte's mit Bradamante ſchließen läßt. Außerdem iſt der lockere Zuſammenhang des Gedichts, der dem Leſer überall anzufangen und überall aufzuhören erlaubt, ganz eingerichtet für den vorzugsweiſen Gebrauch der höheren Stände, und beſonders zerſtreuter und intriguanter Hofdamen, die ihre Aufmerkſamkeit nicht lange auf einen Punct feſſeln können, ſondern flüchtig von einem Intereſſe zum andern abgezogen werden müſſen. Arioſto's Gedicht hat auch in ſeiner Darſtellungsform dieſe gute Lebensart des Höflings nachzumachen gewußt, daß von keinem Ding zu lange hintereinander die Rede ſein darf, ſondern möglichſt raſch von Einem zum Andern übergegangen werden muß. Daher liegt in der Form dieſer Dichtung Alles ſo bequem oben auf, daß ſich jeder herausſuchen kann, was ihm gerade für den Augenblick ſeiner Stimmung paßt, ſodaß der raſende Roland dadurch gewiſſermaßen dieſe Hofpoſtille oder dies

Andachtsbuch zum täglichen Gebrauch der Damen und Cavaliere bei Hofe geworden iſt.

Wie der Dichter ſich über ſeinen eigenen Leſer luſtig zu machen ſcheint, den er von Gegenſtand zu Gegenſtand wie in einem Zaubergarn mit ſich fortzieht, und der immer da mit ihm abbrechen muß, wo er am liebſten verweilen möchte, ſo ſchwebt überhaupt dieſer leiſe Hauch der Ironie über der ganzen Dichtung, und durchdringt beſonders mit einem ſchalkhaften Anflug das eigentliche Ritterthum, das Arioſto in ſeinem Gedicht darſtellig macht, und das in ſeinem ganzen Auftreten bei ihm dieſe komiſch feierliche Haltung hat, die von ſich ſelbſt zu ſagen ſcheint: fürchtet euch nicht vor mir, ich bin nicht Das, was ich ſcheine, ich bin nur eine ſchöne buntgeſtickte Tapete! Dies iſt das klare ſchelmiſche Auge des Dichters, das mitten durch ſeinen romantiſchen Wirrwarr ſo bewußtvoll zu uns aufblickt, und uns, aller ritterlichen Romantik gegenüber, das nicht mehr zurückzudrängende moderne Verſtandeselement ausdrückt.

Der raſende Roland des Arioſto erſchien zuerſt im Jahre 1515 zu Ferrara in vierzig Geſängen. Die Ausgabe vom Jahre 1532, welche kurz vor dem Tode des Dichters erſchien, iſt bedeutend vermehrt und als die eigentliche Feſtſtellung des Textes letzter Hand, der alle ſpäteren Ausgaben gefolgt ſind, zu betrachten. Die anhangsweiſe hinzugefügten fünf Geſänge ſind nicht eigentlich als eine Fortſetzung des raſenden Rolands anzuſehen, ſondern ſcheinen Fragmente eines ſelbſtändigen Gedichts zu ſein, deſſen Vollendung jedoch Arioſto aufgegeben. Außer dieſem romantiſchen Epos ſchrieb Arioſto auch mehrere Luſtſpiele für das Theater in Ferrara, mit deſſen Leitung er in der letzten Zeit ſeines Lebens beauftragt geweſen, und das auch nach dem von ihm entworfenen Plan erbaut worden

der ſie nachher in der romantiſchen Poeſie Italiens eine ſo glänzende Rolle geſpielt haben. Auch eine Reihe lateiniſcher Werke verfaßte Boccaccio, darunter: de genealogia deorum libri XV; de montium, sylvarum, lacuum, fluviorum, stagnorum et marium nominibus; de casibus virorum et feminarum illustrium; de claris mulieribus u. a. Seine Verdienſte um das klaſſiſche Alterthum, die er ſich auch durch Sammeln von Handſchriften und vielfältige Studien erwarb, erſtreckten ſich beſonders auf das Griechiſche.*)

Unter den Nachfolgern und Nachahmern des Boccaccio iſt, als ihm am nächſten ſtehend der Zeit und der Manier nach, zuerſt Franco Sacchetti, geboren zu Florenz im Jahre 1335, zu nennen. Wir beſitzen von ihm 258 Novellen, freilich nur ſehr kleine Geſchichten und Anecdoten, in denen er die Sitten ſeiner Zeit, beſonders lächerliche und den geiſtlichen Stand betreffende Züge, mit vieler Lebendigkeit und nicht ohne Witz aufgreift und verſpottet. Mehrere ſeiner Novellen beruhen auf eigenen Erlebniſſen des Dichters. Deutſch findet man einige in den Novellen von Cäcilie (Erfurt 1816, S. 93—154). Aus einer der Sacchetti'ſchen Novellen hat Bürger den Stoff zu ſeiner poetiſchen Erzählung vom Kaiſer und Abt genommen.

---

*) Der Ausgaben des Decamerone giebt es eine unzählige Menge, unter den älteren beſonders die zu Mantua 1472 und zu Florenz 1527 erſchienenen. Neuere Ausgaben ſind die von Poggiali (Livorno, 1789, 4 Bände), die Piſaer (4 Bände 1815) die Pariſer von Biagoli mit einem ausführlichen Commentar (1823, 5 Bände), die von Ugo Foscolo (London 1825). Eine deutſche Ueberſetzung des Decamerone erſchien zuletzt von Witte und Lüdemann (Leipzig 1830).

Berühmter als Novelliſt iſt der Biſchof Matteo Bandello geworden (1480— 1562), der in ſeinen zahlreichen Novellen es an Unſittlichkeit ſeinem Meiſter Boccaccio gleichgethan, in kunſtgemäßer Darſtellung ſich ihm jedoch nicht genähert hat. Von ſeinen Novellen ließ er im Jahre 1554 drei Bände erſcheinen, ein vierter folgte im Jahre 1573, nach dem Tode des Verfaſſers.*) Es iſt bemerkenswerth, daß gerade die unzüchtigſten Novellenſchreiber katholiſche Geiſtliche, häufig von hohem Range, waren. Der Biſchof Bandello iſt gewiß bei ſeinen geiſtlichen Ordensbrüdern beliebter und berühmter geworden durch ſeine Novellen, als er es durch die gelehrteſten theologiſchen Diſſertationen hätte werden können. Bandello hat auch eine Novelle des Boccaccio (Decam. X. num. VIII. Tito e Gisippo) ins Lateiniſche überſetzt, unter dem Titel: Titi Romani Egesippique Atheniensis amicorum historia in latinum versa per F. M. Bandellum. Mediolani 1509. 8.

Um vieles ausgezeichneter ſind die bei uns weniger gekannten Novellen von Antonio Francesco Grazzini, der im Jahre 1540 zu Florenz geboren, und 1583 daſelbſt ſtarb. Als Mitſtifter der Akademie della Crusca erhielt er den Namen Lasca, mit dem er ſich öfters auf ſeinen Schriften nennt. Seine Novellen, die erſt nach ſeinem Tode herausgekommen, ſind, ungefähr nach dem Vorbilde des Decamerone, in Erzählungsabende einer Geſellſchaft abgetheilt. An Correctheit uud künſtlicher Bildung des Stils nähert er ſich, wie Boccaccio, der anti-

*) Die beſte Ausgabe der Bandello'ſchen Novellen kam in London, 1790—93, in neun Bänden heraus. Eine verſittlichte deutſche Ueberſetzung gab Adrian (Frankfurt a. M. 1818).

ſonders durch die Academie della Crusca zu Florenz vertreten wurde. Dieſe Kritik begründete ſich vornehmlich auf das unbedingte Anſehn Arioſt's, deſſen Manier von ſeinen Freunden als unbeſtreitbares Muſter aufgeſtellt werden ſollte, gegen das nichts Anderes mehr aufkommen durfte. Gegen die Vorwürfe, welche ihm von dieſer Seite her gemacht wurden, ſuchte der arme gequälte Dichter vergebens einen Widerſtand in ſich zu finden, bis er ſich zuletzt, in verzweifelter Verkennung ſeines eigenen Werkes, entſchloß, daſſelbe umzuarbeiten und ſein Gerusalemme conquistata zu ſchreiben, das er jedoch nur auf vier Geſänge brachte. Er warf darin ſelbſt ſein beſtes poetiſches Hab und Gut über Bord, ließ die von ſeinen Gegnern getadelte Epiſode von Olind und Sophronia gänzlich fort, und machte aus ſeinem Rinaldo einen Ricardo, einen der normänniſchen Eroberer des Königreichs Neapel. — Wenn dem Taſſo der Lorbeer der epiſchen Dichtung zu einem ſo brennenden und verletzenden Schmuck um ſeine Schläfen wurde, ſo trug er dagegen in einer andern Gattung unbeſtrittenere Erfolge davon. Dies war das Hirtendrama, in dem er zwar ſchon einige Vorgänger hatte, beſonders den ferrareſiſchen Dichter Agoſtino Beccari, der für den Erfinder dieſer Gattung in Italien gelten kann, und der in dramatiſcher Form eine arkadiſche Schäferwelt zurechtſtellte; aber im höheren Sinne und in wahrhaft poetiſcher Ausbildung hat doch Taſſo zuerſt dies Genre erſchaffen, und zwar durch ſeinen berühmten Amynta, welchen er zuerſt im Jahre 1572 erſcheinen ließ. In dieſem fünfactigen Schäferſpiel ſind die idylliſchen Elemente vortrefflich und mit vielem Gefühl gezeichnet, obwohl man ſich aller Anſprüche auf eine eigentlich dramatiſche Darſtellung begeben muß. Viel unbedeutender aber ſind ſeine übrigen Dramen, ein Luſtſpiel, gli intrichi d'amore, und das

Trauerspiel il Torrismondo, welches letztere er im Irrenhause, im St. Annenkloster, dichtete. — Als lyrischer Dichter schrieb Tasso eine Reihe von Sonetten, Canzonen, Madrigalen, die zuerst im Jahre 1583 unter dem Titel Rime e prose (in 6 Bänden) gedruckt erschienen.*)

Der von Tasso angeschlagene Ton der Schäferpoesie ward durch Battista Guarini (1537 — 1612) in seinem berühmten Hirtendrama, Pastor fido, der eine Nachahmung des Tasso'schen Amynta ist, fortgesetzt. Das Drama der Italiener nahm in dieser frühen Zeit seiner Entwickelung noch am glücklichsten das idyllische Element in sich auf. Durch andere Dichter, wie Trissino (1478 —1550) und Ruccellai (1475—1525) wurde eine Einführung der antiken classischen Tragödie in allen ihren Formen versucht, aber diese Nachahmungen, durch welche sich das italinische Theater im sechszehnten Jahrhundert zu begründen suchte, konnten keinen Boden gewinnen, und verschwanden spurlos wieder. Mehr Ruhm und dauerndere Verbreitung fand die lyrische bukolische Richtung der ita-

*) Ausgaben des befreiten Jerusalems: zuerst Ferrara 1581, welche der Dichter noch selbst besorgte; dann: Mantua 1584, Genua 1590, London 1724 (in 2 Quartbänden), Urbino 1735 in Folio, Venedig 1760 (in 2 Foliobänden), die Didot'sche (Paris 1784—86), die zu Parma erschienenen Bodoni'schen Ausgaben (1789) und mehrere andere. Unter den Ausgaben der gesammten Werke des Tasso sind besonders drei zu erwähnen: die Bottari'sche (Florenz 1724, in 6 Foliobänden), die von Mauro und Seghezzi (Venedig 1735- 42, in 12 Quartbänden) und die Rosini'sche (Pisa 1821). Deutsche Uebersetzungen des befreiten Jerusalems erschienen von Gries (2 Bände, Jena 1819, dritte Auflage) und von Streckfuß (Leipzig 1822, 2 Bände).

lieniſchen Poeſie, worin beſonders Jacob Sannazar (1458—1530) durch ſeinen Schäferroman Arcadia (1504), eine aus zwölf idylliſchen Scenen in Proſa und zwölf Eklogen in Verſen zuſammengeſetzte Darſtellung arkadiſchen Hirtenlebens, Epoche machte.

Eine eigenthümliche Pflanze des italieniſchen Geiſtes iſt die komiſche Volksliteratur, in der weniger einzelne hervorragende Geiſter ihre Begabung ausdrücken, als ſich darin vielmehr das Volksnaturell ſelbſt, beſonders in ſeinem Talent zur Poſſe und Zote, offenbart. Dieſer Volkshumor prägte ſich indeß auch in der Literatur durch einzelne Vertreter aus, die eigenthümliche Manieren dafür feſtſtellten, durch welche ſich gewiſſermaßen beſondere Gattungen auf dieſem Gebiet ergaben. So wurde die burchielleschi'ſche Manier durch den florentiniſchen Barbier Domenico Burchiello (der eigentlich St. Giovanni hieß) feſtgeſtellt. Derſelbe lebte zu Anfang des funfzehnten Jahrhunderts und ſchrieb eine Reihe ſatiriſcher Sonette, in denen die italieniſche Volkskomik in aller ihrer Derbheit und ihrem Cynismus lebte.

Ein anderes Genre, das bernesco, bezeichnete Francesco Berni, (1490—1536), der in einem leichten, muthwilligen und ausgelaſſenen Ton Alles von der komiſchen und lächerlichen Seite darzuſtellen verſtand. Dieſe Manier, die er mit Arioſto'ſcher Anmuth zu handhaben verſtand, zeigte er in ihrer höchſten Vollendung in ſeinem verliebten Roland, der bei den Italienern noch heut einen claſſiſchen Ruhm genießt. In dieſem Gedicht gab er gewiſſermaßen eine traveſtirende Bearbeitung des Orlando innamorato von Bojardo. Die romantiſche Ritterwelt empfängt hier von dem Spott des ſatiriſchen Dichters ihre innerſte Zerſetzung und Vernichtung. Unter ſeinen übrigen Werken ſind die ſatiriſchen Sonette und ſeine

Capitoli zu nennen, welche letzteren, in terze rime gedichtet, meistens komische Lobreden, wie das Lob der Pest, Arioſt's, der Disteln u. s. w. enthalten.

Ein drittes Genre der burlesken Volkspoesie ist die macaronische Poesie, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, der Nationalsprache die Wörter und Endungen einer fremden Sprache anzuhängen und einzumischen. Die italienische Sprache verband sich hier vorzugsweise mit den Biegungen der lateinischen zu dieser komischen Wirkung, die sich so darstellt, als wenn ein halb alberner Schüler, der gelehrt thun will, eine Erzählung herstammelt. Als der eigentliche Erfinder dieser Gattung wird Teofilo Folengo genannt, (1491—1544) ein Benedictiner-Mönch, der erst, aus Liebe seinem Kloster entfliehend, ein umherirrendes und abenteuerliches Leben führt, wo er für seine muthwillige Poesie den Stoff sammelt, nachher aber in sein Kloster zurückkehrt und durch religiöse Gedichte Buße thut. Sein erstes Werk in der macaronischen Gattung war sein Baldo da Cipada, in 25 Büchern, ein satirisches Epos, welches zuerst im Jahre 1517 zu Venedig erschien, und worin er zum Theil den Virgil travestirt hat; ferner seine Idylle Zanitonella und die Moschea in 3 Büchern, worin er, in der Weise der homerischen Batrachomyomachia, einen Krieg der Mücken und Ameisen besang. In italienischer Sprache gab er (1526) seinen Orlandino (Rolandchen), eine komische Epopöe heraus, in der er auf eine höchst komische, aber auch oft sehr freche und frivole Weise die ganze Poesie des Helden von Roncevaal verspottete und lächerlich machte. Unter den religiösen Gedichten seines späteren reuigen Alters wird das von der Menschwerdung Christi von Sismondi und Tiraboschi sehr gerühmt. Als Verfasser seiner macaronischen Gedichte nannte sich Folengo Merlino Coccajo

Seinen Orlandino gab er unter dem Namen Limerno Pitocco heraus.

Unter den übrigen Dichtern dieſer burlesken Gattungen erwähnen wir nur noch den witzigen und verderbten Pietro Aretino (1492—1557), der in ſeinen zahlreichen Schriften und Poeſieen aller Art eben ſo viel Zügelloſigkeit und Frechheit, als glänzendes Talent und ſprühende Laune an den Tag legte. Ungeachtet eines laſterhaften und ſchmachvollen Lebens ward ihm doch von einem Theil ſeiner Zeitgenoſſen der Beinamen des Göttlichen beigelegt, deſſen er ſich auch ſelbſt mit der größten Unverſchämtheit als Unterſchrift bediente. Unter ſeinen poetiſchen Arbeiten ſind beſonders ſeine Komödien bemerkenswerth, deren er fünf hinterlaſſen, und die große dramatiſche Vorzüge und den Werth einer originellen, von aller Nachahmung des antiken Dramas freien Compoſition haben. Der ſittliche Verfall des nationalen Lebens ſtellt ſich in dieſen Luſtſpielen des Aretino in den grellſten und ſchneidendſten Zügen dar. Dadurch iſt Aretino der ächte Sittenmaler ſeines Jahrhunderts geworden, und er malte die Verderbniß der Zuſtände und Charaktere um ſo lebendiger und wahrheitsgetreuer, je mehr er ſelbſt daraus hervorgegangen und zuſammengeſetzt war. Unter ſeinen in Proſa geſchriebenen Arbeiten ſind beſonders die Ragionamenti piavecoli, eine Reihe erzählender, ſatiriſcher und burlesker Skizzen, anzuführen. Die geniale Frechheit und Schmutzigkeit des Aretino'ſchen Geiſtes hat ſich darin vielleicht ihr coloſſalſtes Denkmal geſetzt.

Ihrem entſchiedenen Verfall neigte ſich die Literatur der Italiener im ſiebzehnten Jahrhundert zu, und die Schriftſteller dieſer Zeit ſtehen in Italien ſelbſt unter dem Namen der seicentisti in keinem glänzenden Ruf. Der Geſchmack verſchlechterte ſich in dieſem Jahrhundert beſon-

ders durch den Einfluß der sogenannten Akademieen, die sich jetzt aller Orten, und selbst in den kleinsten Städten bildeten und die Ausübung der literarischen Production bald zu einem Handwerk stempelten, das sogar erblich und käuflich war. Diese italienischen Akademieen richteten ihre Thätigkeit besonders auf das Theater und auf die Verfertigung von Komödien, die im siebzehnten Jahrhundert in einer ungeheuren Anzahl entstanden. Die Akademieen constituirten sich entweder selbst zu Theatern, oder sie verbanden sich mit den schon bestehenden Theatergesellschaften, mit denen sie eine Art von Compagniegeschäft betrieben.

Einer der hervorragendsten Dichter dieser Zeit ist Giambattista Marini (1569—1625), der den verderbten und überreizten Geschmack, welcher auf dem Grunde politischer und religiöser Unfreiheit in dieser Zeit Italiens so üppig wucherte, in den glänzendsten und vielseitigsten Formen befriedigte. Er wurde deshalb der auf Händen getragene Liebling seiner Zeit, obwohl er auch eine Gegenpartei fand, die, von dem Grundsatz der Correctheit ausgehend, aber selbst in hohlen Formbestrebungen befangen, den Marini zum Gegenstand heftiger Federkriege und aller möglichen Verfolgungen machte. Das berühmteste Werk dieses fruchtbaren Dichters, der in allen poetischen Formen sich versuchte, ist sein Adonis, ein romantisch-episches Gedicht in 20 Gesängen, welches die Liebe der Venus und des Adonis behandelt, und die leichtfertige, glänzende, an witzigen Contrasten und sinnlichem Ueberschwang reiche Manier des Marini auf ihrem Gipfel zeigt. In dieser Manier bildete Marini eine förmliche Schule aus, und die Marinisten übten selbst bis nach Spanien hin ihren Einfluß auf den literarischen Geschmack. Unter den Marinisten sind besonders Claudio Achillini und Gerolamo Preti zu nennen. Andere Dich-

ter, wie Gabriello Chiabrera (1552—1637), Fulvio Testi, suchten, besonders in Nachahmung des Horaz und Pindar, der Poesie einen reineren Stil wiederzugeben, blieben aber mit ihren Bestrebungen vereinzelt stehen. Der Gedanke an die nationale Freiheit und an die Erhebung des Vaterlandes wurde in dieser Zeit nur in einem einzigen Dichter wach, nämlich in dem florentinischen Senator Vincenzio di Filicaja (1642—1707), der in seinen Oden und Sonetten, besonders in dem berühmten Italia! Italia! einen hohen patriotischen Ton anschlug.

Eine eigenthümliche poetische Erscheinung dieser Zeit ist das heroisch-komische Epos, das zuerst durch Alessandro Tassoni (1565—1635) Aufnahme fand. Dieser Dichter, der zugleich in hohen Staatsämtern stand, gab 1622 den geraubten Eimer (la secchia rapita) heraus, worin er einen im dreizehnten Jahrhundert vorgefallenen Krieg zwischen den Modenesern und Bolognesern besang, in welchem die Modeneser einen Eimer aus Bologna als Trophäe weggeführt hatten. Zu gleicher Zeit mit diesem Gedicht erschien ein anderes heroisch-komisches Epos von Francesco Bracciolini von Pistoja (1566—1645), unter dem Titel: Lo Scherno degli Dei (die Verspottung der Götter), worin die Geschichte der Venus und des Mars behandelt wird. Der Dichter travestirte darin eigentlich die Götter der alten Welt, die er in allen möglichen burlesken Situationen und Reden vorführt. Diese Gattung des burlesken Epos, die in Italien große und heftige Federkriege über ihren eigentlichen Erfinder entzündete, ob nämlich Tassoni oder Bracciolini dafür zu halten sei, wurde fortgesetzt von Lorenzo Lippi, in seinem Malmantile racquistato (1676), und von Paolo Minucci, der einen Torracchione desolato herausgab. Diese Gedichte er-

langten in Italien einen großen Ruf, nicht ihrer poetischen Bedeutung wegen, sondern wegen der darin durchgeführten Reinheit des toskanischen Volksdialekts.

Wir hatten früher gesehen, wie in Italien die Romantik eine künstliche Spielform für unfreie Völkerverhältnisse geworden. Die romantische Poesie der Italiener, welche als diese üppige Blume der Fäulniß mitten in der Schmach eines ganzen Nationallebens blühte, sie begegnete sich mit der romantischen Staatskunst, um dem unterjochten Volke das der Tyrannei so vieler kleiner Fürsten preisgegeben war, alles Lebensmark auszusaugen und es unfähig zu einer würdigen Volksexistenz zu machen. Als ein Freund des verderbenden Volkes erschien um diese Zeit Nicolo Machiavelli (1469—1527), der berühmte Secretair der florentinischen Republik, der von der Falschheit der Zeiten, mit welcher er in ein gewagtes diplomatisches Spiel sich einließ, auch zu einem Freunde der Tyrannei und zu einem Lehrer des Despotismus selbst gestempelt worden ist.

Dieser größte Denker Italiens hat durch sein weltbekanntes und in der ganzen Welt gebrauchtes Buch über den Fürsten einer gewissen falschen und meineidigen Staatskunst seinen Namen leihen müssen, und die machiavellistische Politik ist eine gängundgebe Bezeichnung für diejenige Niederträchtigkeit geworden, welche, in der Verachtung des Volkes ihren ersten Regierungsgrundsatz bekennend, durch gleißnerische Arglist ihre Gewalt zu stützen weiß, und selbst der Unterdrückung der Freiheit den Schein des Rechts zu geben versteht. Dies ist als ein Unglück für den Genius des Machiavelli zu betrachten, der die schlechte und zweideutige Zeit, in welcher er

geboren war, retten und zur Freiheit erheben wollte, der dem Gedanken einer politischen Wiedergeburt Italiens sein ganzes Leben opferte, und der doch an diese zweideutigen und kranken Stoffe seiner Zeit, welche er sich wie der Arzt die Pest gewissermaßen einimpfte, um sie an seinem eigenen gesunden und widerstandskräftigen Organismus heilen zu lernen, der daran seinen guten Namen bei der Nachwelt, und selbst zum Theil bei der wissenschaftlichen Kritik, verlieren sollte. Indeß ist die politische Ehre Machiavelli's in neuester Zeit wohl als allgemein wiederhergestellt zu betrachten, und wir haben in ihm nur den wahrhaft reformatorischen Genius Italiens zu erblicken, der sein unglückliches Vaterland aus der geistlichen Verknechtung der Hierarchie ebenso sehr wie aus der Tücke und romantischen Gemeinheit seiner Fürsten befreien wollte, und zwar zu einer Zeit, wo die Idee einer Verjüngung des Volkslebens in Deutschland reif geworden war, und wo die ganze Welt nach einer Erneuerung ihrer Formen bangte.

Aber Machiavelli stellte der Romantik die Diplomatie gegenüber, und an seiner Zeit und dem noch übrig gebliebenen Kern des italienischen Volkscharakters verzweifelnd, war er zu dem Grundsatz gelangt, daß das Böse nur durch das Böse ausgetrieben und geheilt werden könne, und daß die Welt, wie sie damals war, betrogen werden müsse, um zum Recht, zur Freiheit und zum Glück gebracht zu werden. Diese Idee, daß einem entarteten und unfrei gewordenen Volke gewissermaßen wider seinen Willen geholfen werden müsse, und daß dies Volk, welches als eigentliche Lebensmacht nur noch den Betrug kennt, auch nur durch den Betrug zur Wahrheit zu führen sei, diese Idee wurde bei Machiavelli der innerste Ausgangspunct der Diplomatie, deren Wissenschaft er zuerst begründete, und deren Kunst er als der erste und größte Meister

derselben lehrte. Die Diplomatie entstand überhaupt in diesem Jahrhundert des reformirenden Verstandes, als diese neue Wissenschaft, welche die schwarze Kunst des Mittelalters ablöste, und in welcher der erwachende Weltverstand der Völker seine erste Periode begann, die auch eine Schwarzkünstlerperiode war, nur daß diese ersten magischen Betrügereien, die der Verstand ausübte, in den öffentlichen Zuständen der Fürsten und Völker sich ihren Spielraum suchten. In dieser Diplomatie hatte die Politik des Betruges, welche im siebzehnten Jahrhundert bei allen Staaten gleichermaßen herrschte, sich ihr Schauspielertalent ausgefunden, und der Fluch seiner Zeit trieb einen großen und ehrlichen Mann, wie Machiavelli, dazu, für dieses Schauspielertalent die Regeln festzustellen nnd ein wissenschaftliches System daraus zu machen. Er verhielt sich aber selbst wie ein hoher und edler Träumer dazu, denn er machte sich zum Meister der Diplomatie und der Fürstenkniffe lediglich in dem letzten Schlußgedanken an die Freiheit des Volkes, die nach seiner Meinung aus all dem Betruge endlich als die alleinige Wahrheit heraustreten solle. Und diesen letzten geheimen Schlußgedanken der Diplomatie des Machiavelli haben alle Diejenigen, welche sich in seiner Kunst zu seinem Jünger bekannt haben, nicht herauszufinden vermocht, sondern sie haben diese Spitze des Machiavelli'schen Fürstenbuches, die nur aus dem richtigen Verhältniß Machiavelli's zu seiner Zeit zu erkennen ist, wohlweislich abgebrochen, ehe sie dies Buch zu ihrem praktischen Gebrauch, zum wahren Evangelium aller Fürstentugenden und Regierungsränke bestimmt haben.

Seine Schrift vom Fürsten, il principe, widmete Machiavelli dem bekannten Lorenzo von Medici, also demjenigen seiner Gegner, durch welchen Machiavelli's Streben für die Freiheit der florentinischen Repu-

blik gescheitert war, dem romantischen Lorenzo von Medici, der selbst immer die höchste Staatsklugheit in den feinsten Betrug und die wahre Herrscherkraft in die Grausamkeit gesetzt hatte. Dieser Medici, der den Grundsatz in der Politik aufgestellt hatte, daß man erst Worte suchen müsse, und dann Thaten, war also vielleicht auf dem Wege, sich zu demjenigen Fürstenideal heranzubilden, von welchem Machiavelli das wahre Heil für Italien erwartete, nämlich zu einem Tyrannen. Denn bei der Versunkenheit des italienischen Volkes, welche der Demokratie durchaus keinen sittlichen und physischen Haltpunct mehr darbieten konnte, und bei der nicht geringeren Verderbtheit des Adels, bei dem durchaus keine Anknüpfung an irgend eine Reform des Staatslebens zu nehmen war, hatte Machiavelli die Grundansicht in sich ausgebildet, daß Italien nur durch einen großen Tyrannen zu retten sei, und daß er es sei, von dessen Kraft und Gewalt besonders die Herstellung der politischen Einheit Italiens, welches der größte Traum unter Machiavelli's politischen Freiheitsträumen war, erhofft werden müsse. Die Volksfreiheit hatte in Machiavelli eigentlich ihren glühendsten Schwärmer gefunden; in seinen Schriften und Gedichten spricht er an mehreren Stellen hinreißend von der Süßigkeit der Freiheit, von der dolcezza del vivere libero. Aber er verachtete zugleich das Volk tief in seinem gegenwärtigen Zustande, zu dem es herabgesunken, und so glaubte er, daß dies entartete Volk zuerst eines Zuchtmeisters bedürfe, der es aus seiner Erstorbenheit zu erwecken habe. Nachdem sich Machiavelli mit den republikanischen Träumen seiner Jugend abgefunden, scheint ihm nur noch der Gedanke einer Errettung Italiens von eigenem und fremdem Joche in der Form des Absolutismus übrig geblieben zu sein. Er schrieb deshalb in seinem Principe gewissermaßen eine

Anleitung, wie man Tyrannen machen könne, indem er darin ein System von Regierungsvorschriften aufstellt, wie er es selbst nur im Umgang mit den größten fürstlichen Verbrechern seiner Zeit, besonders als er die diplomatische Schule des Cäsar Borgia durchmachte, sich abgelauscht haben kann. Der Reformator, welchen er für das italienische Volk suchte, sollte ein Reformator mit Feuer und Schwert sein, der alle Tücken des verderbten Volksgeistes gewissermaßen an sich reißen und in sich zügeln und bewältigen konnte. Der phantastische Mönch Savonarola, welcher um diese Zeit in Florenz von einer Reform der Kirche und von einer politischen Wiedergeburt Italiens predigte, genügte daher dem Machiavelli nicht. Savonarola hatte nur Worte auf seiner Kanzel, aber kein Schwert, und Machiavelli wollte eine thatsächliche Ergreifung und Umkehrung aller Verhältnisse, wozu er sich einen neuen Fürsten sucht und erziehen will. Und in diesem neuen Fürsten, den er in seinem Principe schildert, will er nicht das allgemeine Ideal eines Fürsten aufstellen, sondern er entwirft darin bloß die Lineamente eines solchen Fürsten, wie der gegenwärtige drängende Moment Italiens ihn braucht.

An andern Stellen der Machiavelli'schen Schriften findet sich jedoch mehrfach die Ansicht hervorgehoben, daß es in einem wahrhaft geordneten und schon vernünftig eingerichteten Staat keines absoluten Herrschers bedarf. Diesen Gedanken hat Machiavelli besonders in seinen Discorsi über den Livius, die ein viel ausgearbeiteteres und vollendeteres Werk als sein Principe sind, unzweideutig und stark genug ausgesprochen. Aus der Verachtung des Volkes und aus der Ansicht von der Schlechtigkeit und Entartung desselben entwickelte Machiavelli zuerst die Nothwendigkeit des absoluten Regime's, wie

wir ſpäter in England aus derſelben Anſicht die erſte abſolutiſtiſche Staatslehre durch Thomas Hobbes werden hervorgehen ſehen. Aber Machiavelli hatte ſich dabei auf die thatſächlich vorliegenden Erſcheinungen des italieniſchen Lebens zu beziehn, die ihn umgaben und drängten. Nichtsdeſtoweniger muß man auf den Gedanken kommen, daß ſich Machiavelli dabei in ein ironiſches Spiel mit der Schlechtigkeit ſeiner Zeit eingelaſſen habe, und wenn er vielleicht auch die Wirkung eines großen Tyrannen für Italien insgeheim darin ſehen mochte, daß das Volk, zuletzt zum Aufſtande gegen ihn gereizt, dadurch zur Wiedererlangung eines höheren und würdigeren Bewußtſeins getrieben werden könne, ſo iſt doch zugleich nicht das innere ironiſche Element zu verkennen, welches er leiſe in die Darſtellung ſeines Fürſten ſelbſt hineintreten läßt, in welchem Sinne beſonders das 18. Capitel des Principe, welches die Ueberſchrift führt: „Welchergeſtalt die Fürſten Treu und Glauben halten ſollen," zu verſtehen ſein dürfte.

Das eigentliche Ideal Machiavelli's aber war die altrömiſche Freiheit, und überhaupt die Einrichtungen des altrömiſchen Staatslebens, auf die er am liebſten die Wiedergeburt Italiens begründen möchte. In ſeinen Discorsi, und in ſeiner vortrefflichen Florentiniſchen Geſchichte, durch welche er die italieniſche Hiſtorik begründete, hat er dieſe Anſicht mehrmals als den eigentlichen Grundgedanken ſeines Strebens ausgeſprochen. Sein Buch über das Kriegsweſen (l'arte della guerra) iſt nicht minder auf dieſe Anſichten gebaut. Den Widerſpruch des Chriſtenthums mit der politiſchen Freiheit der Völker begann Machiavelli zuerſt in der modernen Welt anzudeuten. In ſeinen Discorsi finden ſich einige ſehr ſtarke und gewaltige Stellen darüber.

Als Dichter hat ſich Machiavelli beſonders in

seinen drei Lustspielen gezeigt, in denen er, der Sitte seiner Zeit gemäß, in den zügellosesten Erfindungen sich erging, aber zugleich schon in satirischer Charakterdarstellung das Element der Tartufferie zeichnete, das später durch Moliere zu seinem eigentlichen Typus ausgebildet wurde. Seine Erzählung vom Belfagor hat eine fast europäische Berühmtheit erlangt. Wie man sagt, soll Machiavelli, der mit dem Besitz eines bösen Weibes beglückt war, darin sein eigenes Hauskreuz zu Papiere gebracht haben, indem er einen Teufel schilderte, der, um einem bösen Weibe zu entfliehen, sich nicht mehr anders als in die Hölle retten kann.*)

Die mehr skeptische Richtung, durch welche Machiavelli das öffentliche und geistige Leben Italiens zu reformiren suchte, erhielt einen eigenthümlichen Gegensatz, der aber nicht minder eine reformatorische Bedeutung für das italienische Geistesleben erstrebt, an der Philosophie des Thomas Campanella, der einen speculativen Dogmatismus, auf Offenbarung und Natur gegründet, aufzustellen suchte. Dieser hochbegabte calabresische Mönch (1568—1639), in dem Philosophie und Poesie sich wun-

*) Ausgaben seiner gesammelten Werke: zuerst Rom 1550, Genf 1550, 5 Quartbände, Venedig 1550, 3 Bände, London 1747 und öfter, Florenz 1782, 6 Quartbände, Philadelphia 1796, 6 Octavbände, Basel 1803, 9 Octavbände, Mailand 1804, 10 Octavbände, und 1810—11 in 11 Octavbänden. Eine Deutsche Uebersetzung erschien von Ziegler (Karlsruhe 1833, 3 Bände). Der Principe erschien deutsch von Rehberg (Hannover 1810, 2. Aufl. 1824). Von den istorie fiorentine giebt es eine deutsche Uebersetzung von Neumann (Berlin 1809, 4 Bände). Leo übersetzte die „Briefe an seine Freunde" (Berlin 1826).

derſam vermiſchten, erſtrebte eine innere Reform des Gedankenlebens ſeiner Zeit, indem er ſich zuerſt von der ariſtoteliſchen Philoſophie, wie ſie in den ſcholaſtiſchen Zerrformen Alles beherrſchte, losriß, und darauf ein eigenes philoſophiſches Syſtem zu gründen unternahm, in welchem er zwar viel Widerſprechendes durcheinandermengte, das aber doch einen neuen Weg zur Anerkennung und Feſtſtellung der Freiheit des Gedankens und des Rechts der Vernunft ſuchte. Die Schriften des Bernardinus Teleſius (1508—1588), der zuerſt in Neapel eine Art von Naturphiloſophie lehrte, die jedoch bloß eine zum Theil mit ethiſchen Elementen verſetzte Naturlehre geweſen zu ſein ſcheint, hatten die philoſophiſche Richtung Campanella's zuerſt erweckt. Dieſer letztere ging zur Begründung ſeines Syſtems von der Einheit des Empfindens und Erkennens aus (sentire est scire), indem er darin gewiſſermaßen die natürliche und geiſtige Seite des Menſchen zu vereinigen und in einer nothwendigen Harmonie zu begründen ſuchte. Indem er ſo eine Metaphyſik herſtellen wollte, welche den gedankenmäßigen Grund für Religion, Natur und Sittlichkeit hergebe, legte er den Bau einer Naturphiloſophie an, die in ihrer Vereinheitlichung des ſinnlichen und göttlichen Elements, und in der von ihr ſchon verſuchten Identificirung des Nothwendigen und Zufälligen in der Welt, eine Art von Pantheismus aufſtellte, der beſonders in der Lehre des Campanella, daß die Welt nichts als das lebendige Bild Gottes ſei (mundum esse dei vivam statuam) ſein Hauptprinzip ausdrückte. Aus dieſer Grundanſicht des Erkennens ergiebt ſich denn ebenſowohl eine körperliche Beſchaffenheit der Seele ſelbſt, die nach ihren phyſiſchen Verhältniſſen beſtimmt wird, als im Univerſum aufundniederſteigende Geiſter erkannt werden, die beſonders den Reigen der Sterne füh-

ren. In ſeiner Philoſophie, welche ſo die Einheit alles Lebens in der Natur zu finden ſuchte, erſcheint daher die Welt als eine Offenbarung Gottes durch das Schaffen ſelbſt (operando). Die Wiſſenſchaft der Erkenntniß aber, welche das Weſen und den Zuſammenhang aller Dinge erklären ſoll, und welche ihm vorzugsweiſe die Metaphyſik iſt, beruht nach ſeiner Annahme auf gewiſſen prinzipiellen Vorausſetzungen der Erkenntniß, die gewiſſermaßen als eine Naturnothwendigkeit des Wiſſens im Menſchen daſtehen. Dieſe ſo angenommenen natürlichen Erkenntnißſtücke, auf welche Campanella ſeine Metaphyſik ſtützt, betreffen die Thatbeſtände unſeres Seins, Wiſſens, Wollens und Könnens, die Gränzen, welche wir für dieſe Eigenſchaften in uns ſelbſt vorfinden und anerkennen müſſen, und zugleich die Möglichkeit ihrer Befriedigung, die gerade darin gegeben liegt, daß wir ſie in uns haben und beſitzen. Unter ſeinen ſelten gewordenen philoſophiſchen Schriften ſind es beſonders die Philosophiae rationalis et realis Partes V. (Paris 1635 —1638), und die Universalis philosophiae sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata Partes tres (Paris 1638), ſowie auch ſeine Abhandlung de sensu rerum et magia (herausgegeben von Tob. Adami, Frankfurt 1620, von Campanella ſelbſt. Paris 1636), worin er ſein philoſophiſches Syſtem entwickelt hat. Er ſchrieb auch, während er ſelbſt, politiſcher und ketzeriſcher Verdächtigungen wegen, ſich im Gefängniß befand, eine Apologia pro Galilaeo (Frankfurt 1622). In einem eigenthümlichen Buch, das er unter dem Titel Civitas solis (Ultraj. 1643) herausgab, verſuchte er eine ideale Geſellſchaftsverfaſſung, im Sinne der platoniſchen Republik, aufzuſtellen. Unter dem Namen Septimano Squilla ſchrieb er mehrere italieniſche Gedichte, die er ſelbſt philoſophiſche betitelte (Scelta d'alcune poësie philosophiche

1632) und von denen Herder (Adraſtea Band 3) einige Mittheilungen gegeben hat. Ungeachtet der freien Bewegung der Vernunft, die ſich in Campanella's Philoſophie ſchon ihre ewigen Rechte zu begründen ſtrebte, ſuchte er doch den Zwieſpalt des Gedankens mit dem beſtehenden römiſchen Kirchenglauben und der päpſtlichen Hierarchie ſelbſt zu überwinden. Die verſöhnliche Stellung welche er in einigen ſeiner Schriften nach dieſer Seite hin zu behaupten ſuchte, beſonders in ſeinem Atheismus triumphatus (1631) und in der Monarchia Messiae (1633) beruht aber nur auf einer ſchwachen und künſtlichen Vermittelung. —

Dies letztere kann man nicht von dem großen Giordano Bruno behaupten, der um die Mitte des ſechszehnten Jahrhunderts zu Nola im Neapolitaniſchen geboren, von demſelben Kampf gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie ausging, wie Campanella, und gleich dieſem, zu einer pantheiſtiſchen Naturphiloſophie fortſchritt, aus der heraus ſich zugleich die glühendſten Elemente des Widerſpruchs und Kampfes gegen das beſtehende Kirchenſyſtem und gegen allen Geiſteszwang entwickelten. Dieſer feurige Denker, in welchem die philoſophiſche Speculation ſich den erhabenſten Flug der Poeſie geliehen, wurde ſelbſt in ſeiner Zeit ein Opfer für die Freiheit der Vernunft, die er bekannte und zu organiſiren ſtrebte. Seine Kämpfe gegen den geiſtlichen Stand und das Mönchsweſen, dem er ſelbſt zuerſt angehörte, trieben ihn aus Italien fort. Er lebte darauf in Genf, London und Paris, wo er über die berühmte große Kunſt des Raimund Lullus (1234) Vorleſungen hielt, über jene ars magna, die darin beſtand, eine mathematiſche Combination von Grundbegriffen in einer gewiſſen topiſchen Reihe aufzuſtellen, und damit eine Löſung aller wiſſenſchaftlichen Probleme zu begründen. Bruno führte ein wiſſenſchaftliches Abenteurerleben, das

ihn auch nach Deutschland verschlug. Im Jahre 1586 lebte er als Privatdocent der Philosophie und Mathematik in Wittenberg, dann in Prag, und auf Veranlassung des ihn begünstigenden Herzog Julius von Wolfenbüttel als Privatdocent in Helmstedt, von wo er sich nach Frankfurt am Main begab. Nach Italien wieder zurückgekehrt, ward er in Venedig auf Befehl der Inquisition verhaftet, und darauf in Rom, als Ketzer und Abtrünniger der Kirche, am 17. Februar 1600 verbrannt. In Bruno's Philosophie wurde Gott als der innere und eine Grund aller Dinge mit einem mächtigen Aufwand von Gedankenkraft und Phantasie hingestellt. Die Einheit von Gott und Welt wurde somit die pantheistische Grundidee dieser Philosophie, welche er besonders in seiner Schrift de la causa, principio et uno (1584), von der zuerst F. H. Jacobi in seinem Buch über Spinoza einen Auszug gegeben, und in der Abhandlung del infinito universo et mondi, (1584) entwickelt hat. Dieselben Ideen führte er später in poetischer Form in seinem lateinischen Gedicht de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili (1591) aus. Die große Anschauung von der Göttlichkeit und Unendlichkeit des Universums, welche Bruno in seinen Schriften philosophisch ausführte, und worin er Gott als die lebendige und zum Organismus gewordene Weltseele construirte, diese Anschauung traf mit dem Copernicanischen Weltsystem zusammen, dem sich Bruno als eifriger Anhänger angeschlossen hatte, und beide Beziehungen reichten hin, ihn der Verketzerungssucht seiner Zeit zu überliefern. Seine Ansichten vom Weltgebäude entwickelte er vornehmlich in seinen merkwürdigen Aschermittwochs-Dialogen, die er unter dem Titel la cena de le ceneri herausgab. Die dialogische Form ist überhaupt in den meisten seiner Darstellungen vorherrschend, und trägt häufig dazu bei, den genialen und erhabenen

Schwung seiner Ideen noch lebendiger zu machen. In mehreren seiner Schriften tritt er auch als scharfer Satiriker seiner Zeit auf, wie in den Dialogen Spaccio della bestia trionfante, die eigentlich eine philosophische Allegorie der Tugenden enthalten, die als Gestirne an den Himmel versetzt werden. Auf einem höheren Standpunct der Weltironie bewegt er sich in der Cabala del cavallo Pegaseo coll' aggiunta del' asino Cillenico, worin er der Seligkeit des Nichtwissens und der Unwissenheit eine Lobrede hält. Als Dichter zeigte er sich in seinen Heroici furori, die in einer Reihe von Sonetten und Dialogen bestehen und die Liebe zu ihrem Gegenstand haben, die in ihrer wahren Bedeutung als die göttliche Liebe selbst und als die Sehnsucht nach dem Ewigen und Unendlichen begriffen und verherrlicht wird. Auch giebt es ein Lustspiel von ihm: il candelajo (abgedruckt im Teatro italiano, Leipzig 1829), in welchem er mit Uebermuth und Schärfe die Verirrungen seiner Zeit geißelt und besonders auch eine Richtung verspottet, von der er sich selbst in seinem Leben nicht hat frei machen können, nämlich die der Magie und Alchymie, die sich bei ihm noch häufig mit seiner Naturansicht verbunden hat. Die italienischen Schriften des Giordano Bruno, die noch vorhanden waren, sammelte Adolph Wagner (Opere di Giordano Bruno, 2 Bände, Leipzig 1830). —

Die Verbindung des kabbalistischen Elements mit der neu sich entwickelnden Naturwissenschaft der Zeit zeigte sich in Geronimo Cardano (gewöhnlich Hieronymus Cardanus genannt) noch greller und mit mehr phantastischen Annahmen versetzt. Dieser berühmte Naturforscher und Mathematiker, der von 1501—1576 lebte, legte seine originellen physischen und metaphysischen Ansichten besonders in zwei Schriften, de subtilitate und de rerum varietate

nieder. Der myſtiſche Zuſammenhang zwiſchen natürlichem und geiſtigem Leben, den er darin zu einem dunkeln Syſtem ausſpann, verrieth ſich auch auf eine eigenthümliche Weiſe in ſeinem Glauben an einen Dämon familiaris, dem er auch im perſönlichen Leben einen großen Einfluß auf alle ſeine Handlungen verſtattete. Indeß ſcheint ihn ſelbſt dieſer Schutzgeiſt nicht immer ſicher geführt zu haben, wie aus den ſtürmiſchen Ausſchweifungen ſeines eigenen Lebens hervorgeht, die er in ſeinen Selbſtbekenntniſſen de vita propria (1542) auf eine ſo merkwürdige Art enthüllt hat. Als Mathematiker hat er der berühmten Cardaniſchen Formel ihre Exiſtenz gegeben, die eine Auflöſung der Gleichungen des dritten Grades enthält, nach einigen Behauptungen aber dem Tartalea angehört, dem ſie Cardanus abgeliſtet haben ſoll. Eine Ausgabe ſeiner ſämmtlichen Werke erſchien zu Leiden (1663, in 10 Bänden). —

Die reformatoriſchen Bewegungen des italieniſchen Geiſtes erhielten in dieſer Zeit ihren ſtärkſten und unzweideutigſten Vertreter durch den großen Paolo (Pietro) Sarpi (1552—1623), in dem den Italienern ein ächt hiſtoriſcher und politiſcher Genius gegeben war, der aber mit aller Gewalt ſeines Talents und Charakters nur den innerſten Verfall und Bruch des italieniſchen Nationallebens feſtzuſtellen und zu bezeichnen vermochte. Die Staatsſchriften, welche er im Auftrage der venetianiſchen Republick in deren Streitigkeiten mit dem Papſt (Paul V.) verfaßte, ſuchen die Hauptangelpunkte der Reformationszeit, den Conflict der geiſtlichen und weltlichen Gewalt, und die Gränzen beider, in einer ſcharfen und geiſtig tapfern Sprache zur Entſcheidung zu treiben. Sein bedeutendſtes und auf die Nachwelt vererbtes Werk aber wurde die Geſchichte des Tridentiniſchen Concils, das zuerſt im Jahre 1619 zu London unter dem Titel „Istoria del con-

cilio Tridentino nella quale si scuoprono tutti gl' artifizj della corte di Roma per impedire che nè la verità di dogmi si patefasse nè la reforma del Papato e della chiesa si tentasse di Pietro soave Polano" herauskam. Den letztgenannten Namen, unter welchem er mit diesem Werk auftrat, hatte er sich aus seinem Anagramm gebildet. In der Geschichte dieses Concils aber, in welchem sich die reformatorischen Hoffnungen und Strebungen von ganz Europa wie zu einem entscheidenden Punct zusammengedrängt hatten, und von dem alle Völker dieses Jahrhunderts eine Lösung ihrer wesentlichsten geistigen Verwickelungen erwarteten, in der Geschichte des tridentinischen Concils konnte Paolo Sarpi die ganze Intriguengeschichte der römischen Curie, und alle die Schleichwege einer niederträchtigen Politik, welche durch kleinliche Menschenkniffe den göttlichen und ewigen Freiheitsdrang der Geschichte aufzuhalten und zu vernichten sich vermißt, erzählen. Paolo Sarpi war der Mann dazu, diese schwierige Aufgabe in dem rechten Sinne und mit schlagender Kraft zu lösen. Die einzelnen und labyrinthisch durcheinandergeflochtenen Erscheinungen dieses Concils ordnete er, mit einer durchdringenden Kritik der Quellen, zu einer übersichtlichen Einheit. Wenn er nicht mit der Ironie eines Tacitus diese Geschichte schrieb, so erfüllte und durchhauchte er dafür seine Darstellung mit dem milden Geist einer erhabenen Betrachtung, mit dem sittlichen Ernst einer hohen Freiheitsliebe, und mit der einfachen aber schlagkräftigen Würde einer allen niedrigen menschlichen Eigennutz durchschauenden Mannesgesinnung. So schrieb Paolo Sarpi die Geschichte des tridentinischen Conciliums, in welchem die reformatorische Tragödie dieser Zeit ihre schneidende Spitze gefunden. —

10. Die ſpaniſche Literatur.

Die ſpaniſche Literatur, obwohl ſie in ihren ſprachlichen und poetiſchen Formen bei weitem früher als die italieniſche entſtanden, nahm, dem Volkscharakter gemäß, eine langſamere Entwickelung. Zu dem Rang einer ausgebildeten Literatur erhob ſie ſich eigentlich erſt in der Zeit Karls V. und Philipps II., in einer Epoche der ſpaniſchen Geſchichte, wo der alte Glanz dieſer Nationalität ſchon im Verbleichen war, und die freien, ſtarken und geſunden Elemente, welche die frühere ritterliche Zeit des ſpaniſchen Lebens getragen hatten, einer dumpfen Verknechtung durch römiſche Hierarchie, durch Inquiſition und Jeſuitismus, zu weichen anfingen. Die ganze ſpaniſche Geſchichte vom achten bis zum funfzehnten Jahrhundert war eine glänzende und glückliche Volksdichtung geweſen, die ſich in den Romanzen ihre nationale Ueberlieferung gebildet hatte. Der Kern des ſpaniſchen Volkscharakters verdichtete ſich hier im Kampf gegen die fremden Eindringlinge, die Mauren, und nur auf den Beſitz einiger engen Felſen in ſeinem eigenen Lande zurückgedrängt, in den Bergen die ganze Nation verſammelnd, hatte das ſpaniſche Volk hier die eigentlichen Grundtypen ſeines Charakters ſich geſchaffen. In dieſen erſten Kämpfen des ſpaniſchen Volkes um ſeine chriſtliche Religion, welche zugleich die Kämpfe für ihre Nationalität ſelbſt waren, gründete ſich dieſe Liebe zur Freiheit und Gleichheit, dieſer Stolz auf das Recht und die Würde der Perſönlichkeit, welche urſprünglich das innerſte Weſen des ſpaniſchen Nationalcharacters ausgemacht haben.

Aus einem ganz urſprünglichen conſtitutionellen Leben, wie es die Spanier in ihrer früheſten Epoche in ihren Bergen geführt, war ihre Verfaſſung, wie ein Naturpro-

duct ſelbſt, und aus dem eigenſten Kern des Volksgeiſtes herausgewachſen, und dies iſt die wahre Conſtitution, welche ein Volk durch ſeine eigenſten Lebenskämpfe ſich ſelbſt errungen und damit zu ſeinem nothwendigen Eigenthum gemacht hat, während jede andere Conſtitution, die, ohne eine organiſche Vermittelung und Hinzuziehung des Volkswillens ſelbſt, aus einer willkürlichen Erfindung entſtanden und nun plötzlich wie ein Sonntagskind in unſere Fenſter hineinſchaute, doch nur einen geringen Werth haben würde. — —

Der Fortgang von der volksthümlichen Romanzenpoeſie zu einer höheren kunſtmäßigen Geſtaltung der nationalen Poeſie und Literatur geſchah bei den Spaniern durch die Ausbildung der dramatiſchen Form, die hier im funfzehnten Jahrhundert ſchon eigenthümliche Verſuche macht, ſich zu begründen und in mehrfachen Productionen auszubreiten. Der volksthümliche Urſprung des Dramas zeigt ſich auch bei den Spaniern, wie bei allen neueren Völkern, in den kirchlichen Myſterienſpielen, die in der Form der Autos sacramentales bei den berühmteſten ſpaniſchen Dichtern oft mit großer Vorliebe ausgebildet erſcheinen. Einen beſonderen Anſtoß aber erhielt die dramatiſche Poeſie in dieſem Lande durch eine ſatiriſch-paſtorale Gattung, die hier vornehmlich durch den Mingo Rebulgo heimiſch wurde, unter welchem Titel in der erſten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts ein ſatiriſches Schäferdrama erſchien, das aber vielmehr nur ein Dialog zu nennen iſt, der zwiſchen zwei Schäfern ſtattfindet, welche ſich über Hof und Regierung des damals herrſchenden Johanns II. in ziemlich ſcharfen politiſchen Anſpielungen miteinander unterreden. Dieſe eigenthümlichen Paſtoralgeſpräche wurden gegen Ende dieſes Jahrhunderts durch Juan del Enzina zu einer ſchon beſtimmteren dramatiſchen Form erhoben, indem die-

ser Dichter geistliche und weltliche Schäferspiele in einer bereits künstlicher zusammengesetzten Handlung daraus machte. Von einer anderen Seite her war es der dramatische Roman Callistus und Meliböa oder Cölestina, der einen bestimmten Einfluß auf die Entwickelung der dramatischen Poesie, und vornehmlich des Lustspiels, in Spanien ausübte. Die ächt komische Grundlage dieses in der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts entstandenen Romans mußte sich auch namentlich zur Begründung eines nationalen Lustspiels günstig erweisen. Im Dialog sind häufig Wendungen und Züge des lateinischen Lustspiels aufgenommen und nachgebildet. Nach der Meinung einiger Literarhistoriker wurde der erste Act dieser Composition von Rodrigo de Cota geschrieben, worauf gegen das Jahr 1510 Fernando de Roras die andern zwanzig Acte hinzugefügt haben soll. Nachahmungen dieses Werkes erfüllten bald die ganze spanische Literatur und dauerten bis tief in das sechzehnte Jahrhundert hinein. Diese Anfänge des spanischen Dramas wurden durch drei andere Schriftsteller schon mit mehr schöpferischer und bewußter Kraft ergriffen und zu der höheren Ausbildung vorbereitet, die später vorzugsweise den Glanz und die Beweglichkeit des spanischen Nationalgeistes aufzeigte; dies waren Bartholome Torres Naharro, ein Geistlicher, der zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts unter dem Titel Propaladia acht Lustspiele herausgab, und der zuerst das Drama in drei Acte oder Jornadas eintheilte, ferner Lope de Rueda, ein Goldschläger aus Sevilla, der auch als Schauspieler mit einer eigenen Bande umherzog und Lustspiele und Schäferspiele, besonders mit sehr verwickelter Intrigue, schrieb, und Juan de la Cueva, welcher zuerst als Dramaturg bestimmt auf die Gestalt des spanischen Dramas einwirkte und sowohl die eigenthümliche Bedeutung der Intriguen-

entwickelung in demſelben wie auch die Miſchung der tragiſchen und komiſchen Elemente, als einen charakteriſtiſchen und nationalen Grundzug der dramatiſchen Poeſie in Spanien feſtſtellte.

Auf dieſer Stufe hatte die ſpaniſche Poeſie ſich einfach aus den Elementen der heimiſchen Nationalität ſelbſt erhoben und darin ihre innerliche Nahrung und Befriedigung gefunden. Die Zuſammendrängung der ſpaniſchen Volkselemente zu einer politiſchen Großmacht Europa's, die unter Karl V. geſchah, gab der Literatur in dieſem Lande zuerſt eine univerſalere und weltfreiere Richtung, in der ſie zum Theil die nationalen Schranken erweiterte, zum Theil bei andern Völkern in die Schule ging, und deren Formen und geiſtige Beſonderheiten ſich aneignete. Die Zeit der Monarchie Karls V. enthält daher, wie für die ganze Nation ſo auch für ihre Literatur und Poeſie, das Moment weiteren Ausgreifens und allſeitigeren Bildens in ſich, wenn auch zugleich die Urſprünglichkeit des nationalen Geiſtes damit mehrfach durchbrochen und zerſtreut wurde.

Unter den Dichtern, welche in dieſer Zeit eine Erneuerung der ſpaniſchen Poeſie beſonders durch die Einimpfung italieniſcher Formen und Versmaaße erſtrebten, iſt zuerſt Juan Boscàn Almogavèr zu nennen, der gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts geboren wurde, und vor dem Jahre 1544 ſtarb. Boscàn ſtieß die eigentliche Nationalform der ſpaniſchen Lyrik um, jenen alten caſtilianiſchen Versbau, der in vier Trochäen das organiſche Gerüſt der nationalen Romanzenpoeſie gebildet hatte, und der ſich ſo wunderbar in der Aſſonanz abrundete, an die ſich das Ohr des ſpaniſchen Volkes als an eine ächte Nationalmelodie gewöhnt hatte. Boscàn, obwohl er in ſeinen Jugendgedichten noch im alten Ton und Maaß der

ſpaniſchen Cancioneros gedichtet hatte, ging in ſeinen ſpäteren Arbeiten zu dem fünffüßigen Jambus der Italiener über, den er bald gereimt anwandte, bald auch reimlos, wie die Italiener in ihren versi sdruccioli. Beſonders ſind ſeine Sonette und Canzonen, die ſich im zweiten Buch ſeiner Gedichte befinden, ganz im italieniſchen Stil, und namentlich in der Weiſe des Petrarca gehalten, den ſich Boscàn zum Muſter genommen. In dieſer Richtung der Poeſie wetteiferte mit ihm ſein Freund Garcilaſo de la Vega (1500—1536), welcher noch entſchiedener dem italieniſchen Stil in Spanien Aufnahme verſchaffte, und beſonders durch ſeine Hirtengedichte, die er in Sicilien und Neapel ſchrieb, und durch ſeine Sonette, in denen er in vollendeter Schönheit der Sprache glühende Liebesgefühle ſang, ſich ſeinen Dichterruhm begründete. Ein vielſeitigerer Autor, der ſich aber den beiden vorgenannten in derſelben Geſchmacksrichtung anſchließt, iſt Don Diego Hurtado de Mendoza, einer der bedeutendſten Staatsmänner und Feldherren dieſer Zeit, der an den wichtigſten Beziehungen der Regierung Karls V. thätigen Antheil genommen. Er wurde zu Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts zu Granada geboren, und ſtarb, nach einem ungemein beweglichen, der Staatsintrigue und der Unterdrükkung der Völkerfreiheit gewidmeten Leben, im Jahre 1575 zu Valladolid. Als Dichter hat er im italieniſchen Geſchmack eine Reihe von Sonetten, Canzonen und Epiſteln geſchrieben, unter welchen letzteren beſonders die an Boscàn berühmt geworden iſt, die ſich durch eine große Innigkeit des Gemüths auszeichnet, was mit dem perſönlichen Charakter dieſes in allen Kniffen und Ränken der Staatskunſt gewandten Diplomaten in einem ſeltſamen Contraſt zu ſtehen ſcheint. Mendoza beſchränkte ſich jedoch als Dichter nicht auf die Nachbildung der italieniſchen Formen,

ſondern er bediente ſich auch wieder der altcaſtilianiſchen Maaße, in ſeinem Redondillas, Quintillas und Villancicos, in denen er die Formen der alten Schule weſentlich verbeſſerte. Seinen eigentlichen Ruhm in der ſpaniſchen Literatur gründete er ſich jedoch durch ſeinen komiſchen Roman vom Lazarillo de Tormes (Vida de Lazarillo de Tormes, Taragona 1536), worin er als Schöpfer einer neuen Gattung daſteht, die in Spanien im eigentlichſten Sinne national wurde und ſich in Ueberſetzungen und Nachbildungen bei allen Völkern verbreitete. Dies iſt der ſogenannte Bettler- und Schelmen-Roman, als deſſen Stammvater Lazarillo de Tormes anzuſehen iſt. Mendoza ſchrieb dieſen Roman noch als Student in Salamanca, und entfaltete darin eine wunderbar genaue Kenntniß des caſtilianiſchen Volkslebens, das er in allen ſeinen häuslichen und geſellſchaftlichen Zuſtänden, beſonders aber in der Noth der unteren Klaſſen, meiſterhaft ſchilderte. Die Spanier nennen dies Genre el gusto picaresco (die Bettlergattung). Die Romantik der ſpaniſchen Bettler und Gauner, die ſich gewiſſermaßen die regelmäßige Organiſation einer Innung gegeben hatten, war jetzt an die Stelle der Romantik der fahrenden Ritter getreten. Mendoza ſtellte gleich den vollendeten Typus dieſer Gattung auf, doch rührt nur der erſte Theil des Lazarillo in der vorliegenden Geſtalt von ihm her, den zweiten hat ein gewiſſer de Luna, den man ſonſt nicht kennt, hinzugefügt (Saragoſſa, 1652). *) Unter den zahlreichen Nachahmungen dieſes Romans zeichnet ſich der Don Guzmann de Alfarache, von Mattheo Alemàn (1599) und die picara Iustina vornehmlich aus.

*) Eine deutſche Ueberſetzung des Lazarillo erſchien von Keil (Gotha 1810).

Mendoza wurde zugleich der erste Historiker der Spanier, durch seine Geschichte des Krieges von Granada, welche er zum Theil als Augenzeuge des Aufstandes der Mauren schrieb, und worin er die Töne der alten römischen Geschichtschreibung, besonders im Sinne des Sallust und Tacitus, anzuschlagen suchte. Dies bedeutende Geschichtswerk durfte jedoch erst im Jahre 1610 im Druck erscheinen, in seiner ganz ursprünglichen Gestalt und ohne alle Verstümmelung kam es jedoch erst 1776 zu Valencia heraus. Eine Reihe satirischer Gedichte, welche Mendoza geschrieben, waren durch die Inquisition unterdrückt worden. —

Die aus der Hinneigung zu italienischen Formen entstandene neue Richtung der spanischen Poesie wurde vornehmlich durch zwei Portugiesen, die zum Theil in die Literatur Spaniens übertraten und deshalb hieher gehören, in bedeutender Weise fortgesetzt. Dies waren Miranda und Montemayor. Der erstere von diesen, Francisco de Saa Miranda (1494—1558) schrieb jedoch in castilianischer Sprache nur Eklogen, in denen er halb dem Theokrit, halb dem Garcilaso nachahmte, und blieb in seinen übrigen Arbeiten ganz der portugiesischen Poesie angehörig. Dagegen machte sich Jorge de Montemayor (gegen das Jahr 1520 geboren und 1561 oder 62 in Spanien oder Italien ermordet) durchaus in der spanischen Literatur einheimisch, besonders durch seinen berühmten Schäferroman Diana, in dem er seine eigene unglückliche Liebe zu einer schönen Castilianerin, welche sich mit einem Andern verheirathete, poetisch verherrlichte. Dieser Roman, welchen der Dichter jedoch nur bis zum siebenten Buch vollendete, begründete zuerst den spanischen Schäferroman, der in diesem Lande so reichlich und mit so vielem Aufwand schöner und inniger Gefühle angebaut wurde.

Als eine reine Dichtung des Gefühls, in lieblicher Anmuth der Gestaltung, krystallhell und blumenfrisch in ihren Formen, ist auch die Diana des Montemayor vorzugsweise anzuerkennen. Unter den Dichtern, welche sich mit ihrer Fortsetzung und Vollendung zu schaffen machten, ist der Valencianer Gil Polo als der glücklichste zu nennen. Das Lob, welches Cervantes der Diana ertheilte, ist bekannt. Eine Sammlung der Gedichte des Montemayor erschien unter dem Titel: Cancionero (Saragossa 1561). —

Zu einer mehr künstlichen Richtung suchte Fernando de Herrera (ungefähr von 1500—1578) die spanische Sprache und Poesie zu einer größeren Ausbildung zu bringen. Dieser Dichter, welcher in seiner Zeit von einer ihn verehrenden Partei in Spanien den Beinamen des Göttlichen empfing, suchte in der Sprache die poetischen und prosaischen Elemente mehr zu scheiden, als dies bis dahin in der spanischen Literatur stattgefunden hatte, und bildete sich zu diesem Zweck viele neue Worte und Wendungen, wobei er zum Theil den lateinischen Sprachorganismus vor Augen hatte. In seinen Dichtungen suchte er in der Form des italienischen Canzonenstils den erhabenen Flug der antiken Ode zu erreichen, in der er sich besonders den pindarischen Schwung zum Muster genommen. Unter seinen Oden ist besonders die auf die Schlacht bei Lepanto berühmt geworden, worin die patriotische und nationale Seite dieser Odenbegeisterung am kräftigsten und innigsten ausgedrückt ist. Eine andere an den Schlaf zeichnet sich durch eine sinnige Malerei der Sprache und des Verses aus. — Neben ihm ist Luis Ponce de Léon (1527—1591) zu nennen, der als Odendichter ebenfalls nach antikem Muster sich bewegte und darin besonders den abgezirkelten und harmonischen Formen der horazischen Ode

folgte. Stil und Sprache sind bei ihm einfacher und ungesuchter als bei Herrera. Merkwürdig ist das Schicksal dieses Dichters, daß er wegen seiner Uebersetzung des hohen Liedes von der Inquisition, die jede Uebertragung irgend eines Buches der Bibel ohne ihre besondere Erlaubniß verboten hatte, in den Kerker geworfen wurde, wo er fast fünf Jahre lang unter den größten Entbehrungen schmachten mußte. —

Die lyrische Poesie der Spanier bewegte sich bis in das siebzehnte Jahrhundert hinein in den durch die genannten Dichter eröffneten Geleisen und Formen. Es stellen sich uns hier noch eine Menge von Dichternamen entgegen, die sich aber weniger mehr als entschiedene und scharf ausgeprägte Individualitäten auffassen lassen. Unter ihnen sind die Dichterbrüder de Argensola (Lupercio Leonardo und Bartolomeo Leonardo) durch ihr hervorragendes Streben nach correcten Formen bemerkenswerth. Die spanische Poesie von der Nachahmung der Antike, zu der sie durch Vermittelung der italienischen Poesie gelangt war, wieder zurückzuführen, wurde ein Bestreben des Don Christóval de Castillejo, der in seinen Gedichten altspanische Volkstöne anzustimmen suchte. Seine vorherrschende Richtung ist aber die satirische und sarkastische, die bei ihm selbst in seinen Liedern so sehr die Oberhand gewinnt, daß der eigentlich poetische Eindruck darunter verschwindet. —

In der Epoche, wo alle Völker eine reformatorische Bewegung in ihren Geisteszuständen an den Tag legten, fehlt eigentlich den Spaniern dieser wesentliche Uebergang in die neuere Zeit der Geschichte, den sie nicht mitgemacht

haben, und dieſe bei ihnen eingetretene Stockung, die eine innerlichſt geſchichtliche iſt, hat ihre ganze Lebensentwickelung mitten entzwei gebrochen. Spanien erſcheint darum in der neueren Völkergeſchichte als dieſes räthſelhafte Fragment, aus dem ſich mit aller Anſtrengung kein Ganzes mehr will ſchaffen laſſen. Dieſen unglücklichen Conflict, daß Spanien gerade im Zeitalter der Reformation ſich ſeine innerſte Entwickelung abſchnitt, und den neuen Zeiten der Geſchichte, einer neuen Wirklichkeit des Lebens ſich verſchließen wollte, dieſen Conflict ſehen wir auch in der Literatur dieſes Zeitraums weſentlich ausgedrückt, und zwar durch einen ſeiner größten ſchaffenden Geiſter, durch Miguel de Cervantes Saavedra, den Verfaſſer des Don Quixote, geboren im Jahre 1549 zu Alcala de Henares.

Die falſche Wendung, welche der ſpaniſche Nationalcharakter um dieſe Zeit unternahm, war in dieſem großen Genius als Splitter der Ironie ſtecken geblieben, an dem er ſich ſelbſt bis in den Tod verwunden und vergehen mußte. Eine neue Lebenswirklichkeit zu ſchaffen, wovon in dieſer Zeit alle Völker hingeriſſen waren, dies war auch das Ideal, das den Dichtergeiſt des Cervantes erglühen machte, und er iſt in dieſer Beziehung für ſeine Nation weſentlich als ein reformatoriſcher Genius zu betrachten, indem er der alten zur Tradition gewordenen Romantik ſich polemiſch gegenüberſtellte, und die Anerkennung und Geſtaltung einer neuen Wirklichkeit im Leben wie in der Poeſie verlangte. Er war deshalb in ſeiner Zeit mit der neuromantiſchen Schule, welche den weichen und zerfließenden Geiſt der italieniſchen Poeſie in ſich aufgenommen, und im Drama beſonders durch Lope de Vega vertreten wurde, in einen feindlichen Gegenſatz gerathen. Cervantes ſelbſt aber ſuchte die neue wirklichkeitsvolle Poeſie, die er in ſei-

nen Gedanken trug, zuerst im Drama zur Darstellung zu bringen. Seine Dramen, womit er seine poetische Laufbahn begann, sind Riesenwerke an kühner Phantasie und großartiger Anlage, von denen uns leider eigentlich nur zwei bekannt sind, die Eroberung von Numancia und das Leben in Algier (El Trato de Argel), obwohl Cervantes selbst sagt, daß er in dieser Periode seines Lebens an dreißig solcher Stücke geschrieben habe. Er gedachte damals durch das Theater, das er auch aus seinem äußern unvollkommenen Zustande (wie er es selbst in der Vorrede zu seinen acht Komödien schildert) hervorbilden half, auf sein Volk zu wirken, und auf neue und eigenthümliche Weise eine ächt nationale Begeisterung zu erwecken, denn das romaneske Ritterthum versuchte er nie in die Poesie aufzunehmen, weil er richtig erkannte, was an der Zeit sei, und wie die Poesie für das, was an den Interessen der Gegenwart das Heiligste und Wahrhafteste sei, ihre Nation jetzt begeistern müsse. Cervantes dachte an die Bühne der Griechen, die zum lebendig wirkenden Mittelpunkt selbst der Interessen des Staates wurde. So meinte er in seinem Trauerspiel Numancia, das mit einer ungewöhnlichen Begeisterung gedichtet ist, an einem Bild nationaler Größe die Vaterlandsliebe seiner Spanier zu entflammen. In dem Trato de Argel zielt er noch unmittelbarer auf vaterländische Interessen; er schildert in diesem Stück das Leben der spanischen Gefangenen in Algier, das er selbst einst erduldet hatte, in hinreißenden Zügen einer ächt dramatischen Beredtsamkeit; er scheint durch das Drama die Spanier aufzufordern, alles zu thun für die Loskaufung ihrer unglücklichen Mitbrüder. Es ist leicht, diesen Dramen manchen Vorwurf zu machen, besonders die Behandlung unpoetischer Momente, wie des Hungers und körperlicher Schmerzen, welche aber mit ei-

nem Aufſchwung der Phantaſie und des Gefühls, und mit einer dichteriſchen Gluth ausgemalt ſind, die in Erſtaunen ſetzen kann. Auch das Undramatiſche der Kataſtrophe könnte man an ihnen tadeln, doch beruht dies mehr in dem Mißgriff in der Wahl des Stoffes als in der Darſtellung, die man in anderer Hinſicht von einem ächt dramatiſchen Leben, das ſich in einer thatvollen Gegenwart geſtaltet, beſeelt findet. In dieſen Stücken walten tiefe Intereſſen des Menſchenlebens, welche die Poeſie mit Begeiſterung ausſpricht; keine Spur von manierirter Nationalität zeigt ſich hier; alles iſt in einem freien und allgemein poetiſchen Stil gehalten. Die Kühnheit und Ueberſchwänglichkeit des Ausdrucks, wie die lebhafte Geſtaltung, erinnert nicht ſelten an den brittiſchen Zeitgenoſſen des Dichters, an Shakſpeare. Solche Tragödien auf ſo hohem Kothurn ſind nicht wieder über die ſpaniſche Bühne gegangen. Cervantes erlebte den Schmerz, von der neuromantiſchen Schule des Lope verdrängt zu werden, deſſen Dramen zu viel Novellenhaftes und Intriguantes hatten, um nicht dem dermaligen Nationalcharakter beſſer zuzuſagen. Cervantes gab das Theater auf, doch hat er, wie es ſcheint, den Unmuth über ſein ihm verbittertes, eigenthümliches Streben nie verſchmerzen können. Jetzt mag ihm Polemik gegen das Theater, und beſonders gegen den fruchtbaren Lope, bald verſteckter, bald offener hervortretend, wohl gethan haben. *) Er begann ſich auf andre Richtungen der Poeſie zu wenden, und ſoll ſchon damals,

*) Die Puppenſpielkomödie iſt gewiß aus dieſer Zeit, und als Satire auf das Theater zu beziehen. Sie ſteht Deutſch in Bertuch's Magaz. d. ſpan. u. portug. Litt. Bd. I. S. 213 flgd.

noch vor dem Don Quixote, einige ſeiner Novellen geſchrieben haben, in denen ſein productiver Geiſt allerdings wieder eine eigenthümliche Form ergriff, aber die Fülle der Poeſie, die Macht der Begeiſterung, in der er ſeine Tragödien hoffnungsvoll dichtete, iſt nicht mehr da; auch war nun Cervantes ſchon älter geworden. Schon in ſeiner Jugend hatte er ſich in ſeinem Schäferroman Galathea, welcher zuerſt 1584 in Madrid erſchien, der Gattung des Romans zugewendet, aber jene Production, die er noch dazu unvollendet ließ, iſt nur ein mit dem eigentlichen Weſen des Dichters wenig zuſammenhängender Verſuch, in dem paſtoralen Genre nach den damals ſo berühmten Vorbildern deſſelben etwas zu leiſten.

Wenn uns Cervantes gewiſſermaßen als ein antiromantiſcher Dichter erſcheinen muß, indem er entweder erkannte, wie die alte Romanze dem jetzigen Leben fremd geworden, und die neue Romantik der dramatiſchen Schule eine Affectation ſei, oder weil er ſich ſelbſt eine eigenthümliche und noch nicht eingeſchlagene Richtung der Poeſie eröffnen wollte; ſo ſehen wir ihn zugleich in einer ſonderbaren Production, die bei ihrem erſten Erſcheinen ganz Spanien erfüllte, das Verhältniß der alten romanesken Zeit zu der Gegenwart behandeln. Dies iſt ſein Roman Don Quixote, deſſen erſter Theil zuerſt im Jahre 1605 zu Madrid herauskam. Das Verhältniß des Don Quixote iſt ein tragiſch ironiſches, es ſtellt mit einem bittern Spott das alte Ritterthum, den Kern des ſpaniſchen Lebens, der damaligen Nationalität gegenüber als einen Wahnſinn dar; es zeigt Vergangenheit und Gegenwart in einem ſeltſamen grauenhaften Conflict, die Vergangenheit iſt großartig, reich an Leben und Poeſie, aber die Gegenwart kann ſie nicht mehr aufnehmen, in den engen Kreis derſelben hineingebannt, erſcheint ſie als Carikatur und Verrücktheit, als ein

solcher Ritter von der traurigen Gestalt wie Don Quixote. Hinter aller Lustigkeit dieses Buches glaubt man doch den Trübsinn durchschimmern zu sehen, der dem Cervantes während dieser phantastischen Production in der Seele lag. Es ist sein eigener Zwiespalt mit der Gegenwart, der sich in diesem Verhältniß des fahrenden Ritters ausdrückt; Cervantes war selbst dieser Don Quixote, der sich mit seiner eigenthümlichen Poesie hochstrebend auf die Bühne seiner Zeit verirte und damit an dem Geschmack der Gegenwart scheiterte. Auch äußerlich befand sich Cervantes wohl in keinem behaglichen Zustande, denn er schrieb bekanntlich den Don Quixote, wenigstens den ersten Theil, im Gefängniß. Daß er bloß die Ritterromane, die zu dieser Zeit noch immer in Menge geschrieben wurden, durch den Don Quixote habe satirisiren und in Verruf bringen wollen, ist eine Meinung, welche sich selbst auf eine hingeworfene Aeußerung in der Vorrede des Romans zu stützen scheint, die aber tiefer aufzufassen, und überhaupt auf das Verhältniß des alten romanesken Ritterthums in der Gegenwart zu beziehen ist. Die Ritterromane, welche zu dieser Zeit erschienen, waren eben solche Carikaturen in der Literatur, als der Ritter von La Mancha ein Phantom in der bürgerlichen Wirklichkeit, das heißt, sie waren beide verspätete Artikel aus der vergangenen Zeit, die der Gegenwart nicht mehr angehörten. Bei der Musterung aber, welche der Pfarrer und Barbier über die Bibliothek des Don Quixote halten, läßt er jene Ritterromane wohl sortiren, nur die schlechten werden dem Feuer überantwortet, und vor allen läßt er den Amadis, den Vater dieser ganzen Maschinerie, wie sich Lope de Vega ausdrückt, verschonen.

Seine Novellen gab Cervantes zuerst im Jahre 1613 unter dem Titel Novelas exemplares (lehrreiche Er-

zählungen) heraus. Dieſe Novellen, die durchaus harmlos erſcheinen und von einer liebenswürdigen Milde des Dichters und von einem tiefen und klaren Lebensbewußtſein zeugen, können auch zum Theil als eine produktive Polemik gegen den manierirten Geſchmack ſeiner Zeit angeſehen werden. Wenigſtens zeigt ſich Cervantes darin inſofern als Antiromantiker, als er das Leben in einer ganz einfachen natürlichen Auffaſſung und Miſchung der Verhältniſſe darſtellt, die mehr allgemein menſchlich als nationell ſpaniſch ſind, und von aller romantiſchen Manier und Affectation ſich fern halten.

In Spanien erſcheint die Novelle bei ihrem erſten Auftreten gegen Ende des ſechszehnten Jahrhunderts nicht als Nationalproduct, ſondern als Ueberſetzungsartikel aus dem Italieniſchen, der viel Glück bei den Spaniern machte. Die Novellen des Boccaccio ahmte nach oder copirte zuerſt Juan Timoneda, ein gebildeter Buchhändler, gab ihnen jedoch, um den noch unbekannten Titel Novelas zu vermeiden, die Benennung Patrañas (Mährchen), wie man die alten Geſchichten und Erzählungen zu nennen pflegte. Eine eigenthümliche Richtung erhielt die Novellenpoeſie zuerſt durch Cervantes, wie er ſelbſt in der Vorrede zu ſeinen lehrreichen Novellen bekennt: „Ich glaube (und bin gewiß), daß ich der erſte bin, der in unſerer caſtilianiſchen Sprache ſelbſt erzählt. Die vielen andern Novellen, die bei uns gedruckt werden, ſind durchgängig aus fremden Sprachen überſetzt, aber dieſe ſind mein Eigenthum, und ich habe ſie weder geborgt noch geſtohlen. Meine Phantaſie hat ſie erzeugt, meine Feder hat ſie zur Welt geboren, und die Preſſe giebt ihnen ihre Ausprägung.“ Demungeachtet iſt die Novellenpoeſie, obgleich Cervantes manchen glücklichen und talentvollen Nachfolger und Nachahmer fand, in Spanien eigentlich nie-

mals zur Nationalpoesie geworden, wenigstens nicht in dem Sinne, wie es die Romanze, der Ritterroman, und das sich nach ihnen im Nationalstil entwickelnde romantische Drama waren, welche Dichtungsarten am unmittelbarsten den Geist des Volkes und ihrer Zeit in sich aufnahmen, oder vielmehr aus den Verhältnissen derselben hervorgingen. Wie wenig Cervantes mit den Italienischen Novellisten gemein hat, geht schon daraus hervor, daß er an einer andern Stelle der Vorrede zu seinen Novelas exemplares sich entschieden gegen die Unsittlichkeit seines Zeitalters erklärt, indem er seinen Erzählungen die strengste Sittlichkeit zur Pflicht macht, die besonders deshalb seiner Zeit lehrreiche Novellen oder Muster-Erzählungen sein konnten. Er sagt: „Die verliebten Reden, die in einigen dieser Novellen vorkommen, sind der Vernunft, der Sittlichkeit und der Religion so wenig entgegen, daß sie weder dem einfältigsten noch dem witzigsten Leser einen unreinen Gedanken einflößen werden. Ich habe ihnen den Namen lehrreiche Erzählungen beigelegt, und wenn Du darauf achtest, so wirst Du wohl finden, daß keine darunter ist, aus welcher man nicht eine gute Lehre oder Beispiel ziehen könnte. Wenn ich wüßte, daß das Lesen dieser Erzählungen bei irgend jemand einen ungeziemenden Wunsch erregen könnte, so würde ich mir die Hand, womit ich sie schrieb, lieber abhaun, als sie ans Licht stellen. Ich befinde mich nicht in einem Alter, um mit der Zukunft Scherz zu treiben."

In diesen Novellen des Cervantes ist es daher die sinnreiche Erfindung allgemein menschlicher Situationen, welche ihren eigenthümlichen Werth ausmacht. In einigen zeigt sich aber auch jener stechende, wortspielerische, raffinirte Witz, wie er das Eigenthum kranker Seelenstimmungen in den Perioden des Uebergangs ist, und wie er

auch in mehreren Partieen des Don Quixote gefunden wird. Dies iſt beſonders in der Novelle vom gläſernen Licentiaten (Licenciado Vidriera) der Fall. Das Intereſſe des ganzen Gemäldes beruht nur auf den ſinnreichen, geſpitzten und gewitzten Antworten des verrückten Licentiaten, der, von einer fixen Idee befallen, von Glas zu ſein ſich einbildet, dabei in der That aber einen wahrhaft glasſcharfen Verſtand behalten hat, und durch die Straßen von Madrid herumwandelnd, von den ihn umringenden Volkshaufen über allerlei Dinge gefragt wird, und Jedem eine ſehr pikante Antwort giebt, gleichſam ein moderner ironiſcher Sokrates im Miniaturſtil. Auch die humoriſtiſche Darſtellung des Wahnſinnes, der wir ſpäter in der Tieck'ſchen Novellenpoeſie wieder begegnen, iſt hier zu bemerken. Das Geſpräch der beiden Hunde Scipio und Berganza als Anhang zur Erzählung: die betrügliche Heirath, gehört unter den Novellen des Cervantes auch zu ſolchen phantaſtiſch-humoriſtiſchen Compoſitionen, die unmöglich zu einem heitern Ergötzen bewegen können. Hoffmann hat dieſe geſprächigen Hunde Scipio und Berganza wieder aufgenommen, in einer Periode der deutſchen Poeſie, die mit der dermaligen ſpaniſchen in gewiſſer Hinſicht wohl zu vergleichen iſt. Dagegen treffen wir unter den lehrreichen Novellen des Cervantes andere an, die durch eine liebliche Anmuth der Erfindung, durch innere Milde und gemüthliche Heiterkeit wohlthätig anziehen. Der edelmüthige Liebhaber, das Zigeunermädchen, die Stimme der Natur die adliche Dienſtmagd, Cornelia Bentivoglio, der eiferſüchtige Eſtremadurier, ſind ſinnreiche Novellenbilder, die faſt in jeder Stimmung anſprechen und intereſſiren können. Ihre beſondere Grazie, welche ſie

ſchmückt, iſt eine Einfachheit, die ſich immer poetiſch zu erhalten weiß.

Einen ſolchen milden Eindruck hinterläßt das letzte Werk des Cervantes, die Drangſale des Perſiles und der Sigismunde, nicht. Dieſer Roman, den er wenige Tage vor ſeinem Tode beendigt haben ſoll, ſcheint eine verkümmerte Production zu ſein, es fehlt ihm ganz an behaglicher Ausführung und heiterer Stimmung, die man auch von dem kranken Dichter, der gewiß noch für Geld ſchreiben mußte, nicht erwarten darf. Eine tumultuariſche und phantaſtiſche Zuſammenhäufung von Geſtalten und Bildern, welche dieſen abenteuerlichen Roman gedrängt anfüllt, ſcheint einen inneren Schmerz betäuben zu ſollen. Bedeutend iſt eine tiefe Religioſität, die ſich an vielen Stellen mehr als in den ſonſtigen Schriften des Cervantes ausdrückt. Sonſt iſt in dieſem Roman, der im Norden ſpielt und von dem Verfaſſer ſelbſt eine nordiſche Geſchichte genannt iſt, ein gewiſſer geographiſcher Aberglauben auffallend, mit dem die Länder und Völker des Nordens geſchildert werden. Beſonders Dänemark gilt noch als ein ganz barbariſches Land voller Rieſen und Ungeheuer; manche andere fabelhafte Dinge, die Cervantes zu glauben ſcheint, ſind faſt unbegreiflich. Das Vorwort, das er kurz vor ſeinem Tode geſchrieben haben ſoll, ſo wie die Zueignung an ſeinen Gönner, den Grafen Lemos, der einzige, der ihn noch einigermaßen unterſtützt haben mag, iſt deshalb berühmt geworden. Mit der Ruhe eines großen Geiſtes ſagt der todkranke Dichter allen Scherzen und muntern Freuden ein wehmüthiges Lebewohl. Er ſtarb in Armuth im J. 1616 zu Madrid, neunundſechszig Jahr alt.

Unter den ſpäteren Arbeiten des Dichters iſt die Reiſe zum Parnaß zu erwähnen, ſie zeugt von ſeinem

Talent für Kritik und kritiſche Satire. Daß er ſeiner eignen Schriften hierin mit vielem Selbſtgefühl gedenkt, hätte ihm nicht ſo ſehr zum Vorwurf gereichen ſollen. — Unter ſein Bildniß, wenn ein Freund von ihm zur Befriedigung ſeiner Eitelkeit etwa ein ſolches liefern wollte, räth Cervantes in guter Laune (in der Vorrede zu ſeinen Novellen) folgende Worte zu ſetzen: „Der Mann hier mit dem Adlergeſicht, mit dem braunen Haar, und der glatten, freien Stirn; mit dem fröhlichen Blick; mit der krummen, aber nicht häßlichen Naſe; mit dem Silberbart, der vor kaum zwanzig Jahren noch golden war; mit dem ſtarken Stutzbart und kleinen Munde, der oben nicht reichlich mit Zähnen verſehen iſt, deren er überhaupt nur ein halbes Dutzend hat, ſchlecht genug beſchaffen und noch ſchlechter gepflanzt, weil ſie nicht aufeinander paſſen; mittelmäßig von Wuchs, friſch von Geſichtsfarbe, und eher weißlich als braun, ein wenig geduckt und nicht gar leicht zu Fuß. Dieſer Mann, ſag' ich, iſt der Verfaſſer der Galatea, und des Don Quixote von la Mancha. Er hat auch nach dem Vorbilde des Cäſar Caporali von Perugia eine Reiſe auf den Parnaß geſchrieben, und noch einige andere Werke, die ſich hier und da zerſtreut finden, manche vielleicht ohne den Namen ihres Verfaſſers. Man nennt ihn gewöhnlich Miguel de Cervantes Saavedra. Er war viele Jahre Soldat, und ſechsthalb Jahr in der Gefangenſchaft, wo er lernte die Widerwärtigkeit mit Geduld zu ertragen. In dem Seetreffen bei Lepanto verlor er die linke Hand durch einen Büchſenſchuß; eine Verletzung, die ihn zwar entſtellt, die er aber für eine Schönheit achtet, weil er ſie bei der denkwürdigſten Gelegenheit erhielt, welche vergangene Jahrhunderte geſehen und künftige ſehen können.“ —

Dies war Cervantes, in diesem eigenthümlichen Verhältniß zu seiner Zeit und seiner Nation, der gegenüber er ganz einsam eine in sich selbst abgebrochene Saatspitze vorstellt, welche vergebens einer neuen Zukunft hatte entgegenwachsen wollen. Daß das reformatorische Bewegungsprinzip des damaligen Europas auch in den Geist dieses großen Dichters eingedrungen war, geht selbst in religiöser und kirchlicher Hinsicht aus mehreren Stellen des Don Quirote hervor, wo eine tiefernste Polemik gegen die Ausartungen der Geistlichkeit sich angedeutet hat. Aber während Deutschland der Welt einen Luther gegeben, hatte Spanien um diese Zeit einen Loyola hervorgebracht, und sich darin als der eigentlich historische Gegensatz von Deutschland aufgestellt. Der Protestantismus, welcher die Wissenschaft auf die Bahn der Geschichte gerufen, hatte durch den deutschen Geist seinen Ursprung finden müssen, der Jesuitismus, welcher die eigentliche Gegenbewegung gegen den wissenschaftlichen Geist der neuen Zeit wurde, war aus dem Gehirn eines fanatischen und wundergläubigen Spaniers hervorgestiegen. Dieser Gegensatz gegen das eigentliche Lebensprinzip der neuen Zeit, der sich in Spanien begründet, ist so wichtig für alle nachfolgende Entwickelung der Wissenschaft und Literatur, daß wir hier noch einen Augenblick dabei stehen bleiben müssen. In diesem Gegensatz, welcher die historische Krankheit Spaniens ist, erzeugte es den Jesuitismus durch Ignaz Loyola, der ein Zeitgenosse Luther's war, und das Begegnen dieser Beiden als Kinder einer und derselben Zeit drückt wie mit Einem Schlage diese große Reaction aus, welche die frei gewordene Wissenschaft der Zeit, die den neuen Bewegungen der Völker zum Leitstern geworden, gegen sich aufrufen mußte. Die Wissenschaft, welche der ärgste Feind der Kirche geworden war, weil die indivi-

duelle Freiheit des Menſchengeiſtes darin emporblühte, die Wiſſenſchaft konnte in ihrem antikatholiſchen Wirken nur dadurch beſchworen werden, daß man ſich ihrer auf ihrem eignen Gebiet zu bemächtigen ſuchte, wozu man in dieſem Sinne des Jeſuitismus bedurfte. Der Jeſuitismus hat daher ſeinen beſtimmten Gegenſatz, aus dem er hervorgegangen und auf den er angewieſen, an der Wiſſenſchaft, und dieſe Intrigue, ſich als zerſtörender Wurm mitten in die Wiſſenſchaft ſelbſt hineinzubohren, iſt eben der Jeſuitismus. Luther, der deutſche Bauernſohn, war das ächte Gegenbild aller Intrigue geweſen, und ſeine That war das freie Wort, das durch ihn in ſeine unmittelbare Einheit mit dem Gedanken treten wollte. Dieſe Einheit von Wort und Gedanke, in welcher die neue Zeit des Völkerlebens ſich begründen will, iſt die wahre wiſſenſchaftliche Ehrlichkeit, mit welcher der deutſche Geiſt in ſeine neuere Geſchichte eingetreten iſt. Dagegen beſtand der Jeſuitismus in der Entdeckung, daß das Wort nicht der organiſche Ausdruck des Gedankens, ſondern nur die Maske deſſelben ſei, die nach dem Zweck, den es zu erreichen gilt, in allen Farben und Formen getragen werden könne. Dieſe Heiligſprechung der Lüge, von der die römiſch-katholiſche Kirche ſelbſt in der letzten Zeit eigentlich nur noch gelebt hatte, wurde durch den Jeſuitismus zum Syſtem einer neuen Lebensweisheit ausgebildet und ausgemauert. Dieſe neue Weisheit wurde denn auch das ätzende Gift, das ſich wunderbar raſch und tief in alle Verhältniſſe des modernen Völkerlebens einfraß, und ſo oft die Fürſten zu Betrügern ihrer Völker, die Regierungen zu geheimen Verſchwörungen gegen das Volk und die Prieſter zu Gauklern gemacht hat. In Spanien hatte ſchon die Einführung der Inquiſition, welche im Jahre 1478 durch Ferdinand den Katholiſchen geſchah, den Grund dazu gelegt,

alle ſtrebenden Geiſter in den Kreis der Lüge und Heuchelei zu bannen. Dieſer König, deſſen Falſchheit und Schlechtigkeit die Geſchichte eingezeichnet hat, war wegen ſeiner Bemühungen für die Inquiſition vorzugsweiſe der Katholiſche genannt worden, obwohl er darin im Grunde nur ein Mittel politiſcher Selbſtſucht organiſiren wollte, um Adel und Volk gleichmäßig in Furcht und Abhängigkeit zu erhalten. Die ſpaniſche Inquiſition, welche das erſte Vorbild aller niederträchtigen Staatskünſte der modernen Zeiten wurde, verwilderte durch ihre blutigen Gräuel den ſpaniſchen Nationalcharakter, ſie ſpürte mit ihrer ungeheuren Wachſamkeit jeden freien Gedanken, jede philoſophiſche Regung, jeden religiöſen Zweifel aus, der in der Bruſt eines Spaniers auf irgend einer geheimen Stelle ſeines Bewußtſeins ſich hatte einſchleichen wollen, und indem ſie Alle, welche ſich in den Verdacht eines Gedankens geſetzt hatten, verbrennen ließ, gelang es ihr in der Zeit der Reformation, daß keine einzige proteſtantiſche Gemeinde ſich in Spanien bilden konnte. Während ſich in Spanien dieſe verheerende Macht über die Gewiſſen conſtituirt hatte, war in Italien zu derſelben Zeit, und aus denſelben Beweggründen, die Cenſur erfunden worden, die den fortſchreitenden Geſchlechtern die Freiheit der Preſſe entzog. Solcher vorausgegangenen Thaten, wie Inquiſition und Cenſur es ſind, bedurfte es, um den Jeſuitismus bereits auf urbar gemachtem Boden in der Welt auftreten zu laſſen. Der Gründer dieſer merkwürdigen Maſchinerie, die in der Geſchichte der Menſchheit eine ſo große Rolle geſpielt hat, hieß Don Innigo Lopez de Recalde, aus dem edlen Geſchlechte Derer von Loyola und auf dem gleichnamigen Schloſſe in Quipuzcoa geboren. (1491 — 1556).

Von Loyola ſelbſt exiſtiren zwei Werke in ſpaniſcher Sprache, ſeine „Ordensconſtitution“ und ſeine „Geiſtlichen

Uebungen," welche letzteren zu Rom 1548 erschienen sind. Sein System bildete sich jedoch erst durch die nachfolgende Praxis seiner Jünger, in der hohen Schule der Welt und Politik, zu der riesenhaften Ausdehnung und Größe heran, in der wir es noch heut erblicken.

Auf jenem großen Scheidepunct der Zeiten aber, im Jahrhundert der Reformation, wo alle Tradition der Geschichte zum ersten Mal gewaltsam in Frage gestellt wurde, hatte der Katholizismus seine Stabilität nicht anders mehr erhalten zu können geglaubt, als daß er in seinem eigenen Schooß ein revolutionnaires Prinzip aufnahm, welches aber tiefinwendig genährt war mit der wahrhaften Milch der katholischen Kirche und deshalb sein Gift nur auf die Welt tröpfeln, seine befruchtenden und erhaltenden Säfte aber auf die Kirche zurücktreiben mußte. Diese revolutionnaire Ausstrahlung des Katholizismus ist der Jesuitismus, die größte und furchtbarste Erfindung, welche die Stabilität in der Weltgeschichte zu ihrer Vertheidigung gemacht hat. Durch diesen glänzenden Gedanken ist es nun schon seit Jahrhunderten gelungen, und gelingt es fortwährend, der Geschichte diese tödtliche Langsamkeit und diese in sich selbst verkümmernde Lüge anzukränkeln, durch welche die einfachsten Ideen, die so klar und abgemacht sind, wie draußen um uns her die Vollbringung der Naturgesetze, doch nicht mehr zu entschiedenen und siegreichen Thatsachen werden können. —

In Spanien hatte der Jesuitismus seine Einkehr in die moderne Wissenschaft zuerst durch den berühmten Juan Mariana vollbracht, welcher der Machiavelli der Spanier genannt wird, und durch sein merkwürdiges Buch de regno et regis institutione das erste Gebäude jesuitischer Staatskunst aufführte. Mariana war im J. 1537 zu Talavera, einem District in der Provinz Toledo, geboren.

Dieſe Gegend Spaniens, in welcher Mariana oft mit ſeinem Freunde, dem Dichter Calderon, zuſammen in ländlicher Zurückgezogenheit lebte, hat er ſelbſt in dem Eingang zu ſeinem erwähnten politiſchen Werk durch eine ſehr romantiſche Schilderung verewigt. Mariana war, ſeiner ausgezeichneten Geiſtesfähigkeiten wegen, bereits in ſeinem ſiebzehnten Jahr in den Orden der Jeſuiten aufgenommen worden. Er hatte darauf, vielfach in der Welt umherreiſend, in Italien die Theologie gelehrt, in Frankreich aber durch Disputationen in der Philoſophie Aufſehen erregt. Sein Hauptwerk wurde eine Geſchichte Spaniens, welche er zuerſt lateiniſch ſchrieb, und nachher ſelbſt ins Spaniſche überſetzte, und die er Philipp dem Zweiten mit einer Zueignung widmete, welche keineswegs diejenige knechtiſche Sprache athmete, die dieſem Monarchen ſonſt überall entgegenſchlagen mußte. Der große Jeſuit, der ſich ſchon mit Dreiſtigkeit an die Könige zu drängen verſteht, und der auch die Sprache der Freimüthigkeit führen kann, wo ihm dieſe grade paßt, macht ſich hier dem gefürchtetſten König ſeiner Zeit gegenüber geltend. Dagegen ſetzte er in ſeinem Buch de regno et regis institutione, welches er Philipp dem Dritten überreichte, bereits diejenige jeſuitiſche Regierungskunſt auseinander, die dem politiſchen Zweck alle Moral untergeordnet hat, und dieſelben Mittel, durch welche ſie den Despotismus der Könige ſtützt, ächt jeſuitiſch auch dazu verwenden kann, den Königsmord zu begründen. Man hat auch dieſem Buch praktiſche Folgen in der Geſchichte beimeſſen wollen, und es wurde deshalb zwanzig Jahre nach ſeinem Erſcheinen in Paris von Henkers Hand verbrannt, weil, der allgemeinen Sage nach, der Mörder Ravaillac, welcher Heinrich den Vierten erſchlagen, die Beweggründe zu ſeiner That aus dieſem Werke Mariana's geſchöpft haben ſollte, wie ſehr ſich auch die

Jeſuiten damals bemühten, zu beweiſen, daß Ravaillae dies Buch gar nicht gekannt habe. Mariana hatte freilich darin den Mörder Heinrich's des Dritten, den Mönch Clement, als einen zweiten Brutus vertheidigt, aber nicht aus Grundſätzen der Hierarchie, ſondern lediglich aus denen der politiſchen Freiheit, welche Mariana, neben dem Despotismus und der kirchlichen Intoleranz, ſtellenweiſe auch noch zu berückſichtigen wußte.

Die wiſſenſchaftliche Intrigue, welche unter dem Namen des Jeſuitismus in Spanien geboren worden, hatte ihre Zwillingsſchweſter an der romantiſchen Intrigue, welche ebenfalls ihre wahre Heimath in Spanien hat. Dieſe romantiſche Intrigue, die das eigentlich nationale Pathos des Spaniers iſt, erhielt durch die dramatiſche Poeſie dieſes Volkes, im 16. und 17. Jahrhundert namentlich durch Lope de Vega und Calderon, ihre glänzendſte und üppigſte Ausbildung. Der edle Cervantes hatte ſich an dem Streben, ſeine Nation von dem romantiſchen Schlamme zu reinigen, zu Tode gequält, und nur die Dornenkrone damit errungen. In der Romantik aber bekämpfte Cervantes diejenige Richtung des ſpaniſchen Nationalcharakters, welche in dieſer Zeit die ganze Nationalität in eine kokette Manier auflöſen wollte, und ſie dadurch jedes ſittlich feſtſtehenden Inhalts und jedes wahrhaften und geiſtigen Strebens beraubte. Er hatte deshalb der Romantik die Ironie entgegengeſtellt, an welcher er ſelbſt in tiefer Einſamkeit vergehen mußte. Dagegen gewann die Poeſie der romantiſchen Intrigue, als die eigentlich nationale Poeſie dieſer Zeit, in Lope de Vega und Calderon den Preis des Tages.

Lopè Felix de Vega Carpio war zu Madrid im Jahre 1562, funfzehn Jahre nach Cervantes, geboren. Er war eine Zeitlang Secretair beim Herzog Alba gewesen, und lebte darauf vom Ertrag seiner poetischen Arbeiten, für die er von frühester Jugend an ein so ungeheures Talent des Schnellschaffens gezeigt hatte, daß er zu einem Theaterstück von mehr als 2000 Versen, von der verwikkeltsten Handlung, und mit Sonetten, Terzinen und Octaven durchmischt, nicht mehr als einen Tag nöthig hatte. Ein solches Talent ist recht eigentlich eine Wunderkraft der Hand zu nennen, durch welche sich hier die Poesie gewissermaßen magnetisch auszuströmen scheint, da zu einem solchen Schaffen eine bestimmte körperliche Organisation ebenso nothwendig ist als die geistige. So brachte er es zu dieser weltberühmten und beispiellosen Fruchtbarkeit, die ihn zweitausend zweihundert Theaterstücke, darunter achtzehnhundert Lustspiele und vierhundert Autos sacramentales, außer seinen vielfachen andern poetischen Arbeiten, die allen Gattungen angehören, verfertigen ließ. Von seinen dramatischen Arbeiten sind ungefähr nur 300 Stücke in 25 Quartbänden gedruckt worden. Seine anderen Werke erschienen zu Madrid 1776 unter dem Titel: Zerstreute Werke (Obras sueltas) in 21 Quartbänden gedruckt. Nach einer anderen Angabe über die poetische Gesammtthätigkeit des Lopè soll er 133,225 Bogen und 21,300,000 Verse geschrieben haben. Auch er begann, wie Cervantes, mit der pastoralen Gattung, indem er sich zuerst in seinem Gedicht Arcadien an einer Nachbildung der Diana des Montemayor versuchte. In einigen epischen Dichtungen, die seiner frühesten Zeit angehören, strebte er dem romantischen Epos der Italiener nach. Unter diesen Epen ist seine Corona tragica, in welcher er das Schicksal der Maria Stuart zum Gegenstand der Darstellung genom-

men, wegen des leidenschaftlichen Hasses gegen den Protestantismus bemerkenswerth, dem Lopè de Vega darin freien Lauf gelassen.

Die eigentliche Bedeutung dieses Dichters zeigt sich jedoch in seiner Thätigkeit für das Theater, das durch ihn seine wesentliche nationale Begründung in Spanien erhielt. Das Leben des damaligen Spaniens, in seiner pikanten Mischung raffinirter Civilisation, seiner Galanterie und rohen Ausartung, in der innigen Zartheit und blutigen Verwickelung seiner Liebesabenteuer, in seinen geheimnißvollen Balkonscenen, in der romantischen Welt des Prado, in seinen nächtlichen Begegnungen zu Liebe, Zweikampf und Tod, Alles dies kann in seiner nationalen Bedeutung und Herrlichkeit nicht besser geschildert und zu typischer Vollendung hingestellt werden, als in den Schauspielen des Lopè de Vega. Dieser Dichter hat besonders in seinen Intriguenstücken (in der spanischen Dramaturgie die sogenannten Schauspiele im Mantel und Degen, Comedias de capa y espada) diese ächt spanischen Lebensverwickelungen in aller ihrer Eigenthümlichkeit gezeichnet. Die abenteuerlichste Verschlingung der Situationen, wobei der Dichter in zügelloser Laune der Phantasie, aber oft mit wunderbarer Erfindungskraft und großem Reichthum an sinnigen Einfällen umherfährt, bildet in diesen Stücken das Hauptinteresse. Das bewegende Prinzip aller Handlungen aber ist die Leidenschaft der Liebe, welche die einzige Richtschnur, das wahre Sittengesetz, die Göttin aber auch die Despotin der ganzen gesellschaftlichen Welt ist. Diese Liebe hat die sanftesten Schwärmereien, die zartesten und beglückendsten Träume und Schelmereien, aber auch alle Frechheit der Welt, tückische Hinterlist, Betrug und Mord in ihrem Gefolge. Das eigentliche Symbol dieser spanischen Lebensintrigue aber ist die Galanterie, welche in diesem

Lande das erſte zwingende und Alles heiligende Geſetz für das Individuum wird, dem es ſelbſt da gehorchen muß, wo eine Dame in einem Fall, der vielleicht den Geſetzen der Ehre und des Anſtands keineswegs entſpricht, ſeinen Schutz in Anſpruch nehmen will. Es giebt aber für den Spanier dieſer Zeit kein höheres ſittliches Pathos mehr als das der Galanterie, welches alle anderen Lebensprinzipien in ſich hinein aufzehrt, worin ſich aber zugleich das ganze Labyrinth leidenſchaftlicher Verworrenheit und Geſetzloſigkeit aufbaut. Dieſe Galanterie erſcheint im Grunde nur als eine Convention, die der Liebe ſelbſt einen vorherrſchend conventionellen Charakter giebt, indem es nicht ſo ſehr ein Herzensbedürfniß, als vielmehr eine Regel des guten geſellſchaftlichen Tons wird, ein Liebesverhältniß zu haben.

Wie Lopè de Vega in dieſen Intriguenſtücken das ſpaniſche Sitten- und Geſellſchaftsleben in ſeinem ſpecifiſchen Weſen zur Schau ſtellt, ſo hat er in ſeinen geiſtlichen Schauſpielen, die bald Lebensgeſchichten der Heligen, Vidas de Santos, bald ſacramentaliſche Handlungen, Autos sacramentales, ſind, nicht minder treu jenen orthodoxen katholiſchen Standpunkt des ſpaniſchen Geiſtes, der undurchbrochen von allen freien Bewegungen der Zeit ſich erhält, abgezeichnet. Es fehlt darum, namentlich in ſeinen Vidas sacramentales, nicht an luſtigem und phantaſtiſchem Aufputz dieſer katholiſchen Frömmigkeit.

Die dramatiſche Darſtellung Lopè de Vega's iſt raſch, leicht, locker in der Verbindung, aber ungemein dreiſt im Zerhauen des Knotens, und voller Wagniſſe, Erfindung auf Erfindung zu häufen, und dann mit einem glücklichen Coup plötzlich abzubrechen. In ſeinen proſaiſchen Arbeiten bewegt ſich Lope mit geringerem Geſchick und iſt ſichtlich in der Proſa nicht ſo heimiſch wie im Vers. In ſeinen Novel-

len, die sich durch eine sehr reiche, oft aber ermüdende Verwickelung und Intrigue auszeichnen, sind die in großer Menge eingelegten Gedichte werthvoller als die übrige Darstellung selbst. Eine Stelle aus der Zueignung dieser Novellen an die Señora Marcia Leonarda ist für die Geschichte der Novellenpoesie nicht ohne Interesse. Es heißt darin: „In Zeiten, die weniger aufgeklärt waren als die jetzigen, obgleich damals mehr gelehrte Männer lebten, nannten wir, was sie jetzt novelas heißen, cuentos (Mährchen). Sie wurden durch Ueberlieferung aufbewahrt, und ich erinnere mich nicht, sie geschrieben gesehen zu haben. Die Fabel beschränkte sich auf eine Art von Büchern, die als Geschichten erschienen, und die man in kastilischer Sprache Ritterthaten (Caballerias) nannte, als wollte man damit sagen: Außerordentliche Thaten tapfrer Ritter. In ihnen waren die Spanier ungemein erfindungsreich; kein andres Volk in der Welt übertraf sie an Einbildungskraft; es zeigen dies die vielen Esplandinen, Pheben, Palmerine, Lisuarte, Florambelen, Espheramunden, und der von einer portugiesischen Dame (?) erzeugte Vater dieser ganzen Maschinerie, der berühmte Amadis. Andre folgten diesem Vorbilde selbst in Versen; auch in Spanien wurden Versuche gemacht, weil man nicht unterlassen wollte, alles zu versuchen. Ebenfalls gab es in Spanien, theils aus dem Italienischen übersetzte, theils ursprünglich gedichtete Novellen, und weder der eigenthümliche Stil, noch die wirkliche Anmuth gebrach darin dem Miguel de Cervantes.“*)

Unter den Dichtern, welche sich in Stil und Manier dem Lopè de Vega anschlossen, können wir hier gleich

*) F. Lopè de Vega's romant. Dichtungen, übersetzt von C. Richard, B. II. S. XIV.

den Juan Perez de Montalvàn anführen, der gegen hundert Schauspiele und eine Anzahl Novellen hinterließ, welche letzteren er unter dem Titel des Cervantes, Novelas exemplares, herausgab. Hier sind auch die Novellen zweier Dichterinnen zu nennen, der Donna Mariana de Caravajal y Saavedra und der Donna Maria de Zayas y Sotomayor*) zu nennen, welche mit einem großen Reichthum an Phantasie und Erfindung, aber auch theilweise mit großer Zügellosigkeit und Ueppigkeit, die spanische Novellenpoesie anbauten. —

Der eigentliche Mittelpunct alles poetischen Schaffens wurde aber in Spanien immer mehr das Theater, für welches der Phönix seiner Nation, Lopè de Vega, die Grundtypen aufgestellt hatte, das aber durch einen andern Dichter, Don Pedro Calderon de la Barca (1600—1687) seine höhere und kunstmäßigere Vollendung erhielt. Wenn die Spanier den Lopé den Phönix, so haben sie dagegen den Calderon den König der spanischen Bühne genannt. Nachdem er als Soldat mehrere Feldzüge in Italien und den Niederlanden mitgemacht, ward er von dem schöngeistigen König Philipp IV., der sich selbst in dramatischen Dichtungen versuchte, an den Hof zu Madrid berufen, wo er mit bedeutenden Einkünften angestellt wurde. Später trat er in den geistlichen Stand und wandte seine dramatische Productionskraft jetzt vorzugsweise den religiösen Stücken und den Autos sacramentales zu, wie er denn überhaupt in seinem Alter Alles, was er von weltlichen Schauspielen gedichtet, zu bereuen und seiner für unwürdig anzusehen anfing. Wenn

*) Deutsch von Sophie Brentano in ihren Spanischen und Italienischen Novellen (Penig 1806, Bd. II.)

Lopè mehr auf einer rohen Naturſtufe der Phantaſie und Romantik ſteht, ſo ſtrebte dagegen Calderon überall nach einer harmoniſchen Abgränzung ſeiner Gebilde, die er in zierlichſter Technik ausführte und wie mit Perlen, Edelgeſteinen und Korallen ſo herrlich ausſchmückte, daß ſie wie kunſtvoll getriebene Arbeit, und zugleich wie freie Wunderwerke der Phantaſie daſtehen. Aber dieſe funkelnden Blüthen, einen wie ſchönen Kranz ſie auch abgeben, ſcheinen uns doch oft innerlich welk und abgelebt zu ſein, und gemahnen uns wie Blumen auf Gräbern. Denn ein dumpfer Katholizismus bildet nicht nur in den Auto's des Calderon das Grundelement, ſondern er iſt auch in vielen ſeiner beſten Dramen, wie in der Andacht zum Kreuz, im ſtandhaften Prinzen, faſt zum Motiv der Poeſie ſelbſt geworden. Daß er aber ein Stück, wie das Leben ein Traum, dichten konnte, deutet auf ein Zeitalter hin, wo die innere Energie des Menſchen erloſchen iſt, und ſein Daſein, das er nicht mehr thatkräftig beherrſchen kann, ihn ein ungewiſſer Traum dünkt, oder, wie es das Drama des Calderon zeigt, ein geſpenſterhafter, ſchrecklicher Zuſtand, zwiſchen Traum und Wachſein in einer furchtbaren Mitte ſchwebend. Wie fern iſt dieſe dumpfe, klöſterliche Lebensanſicht, die ein ſolches Gedicht ſchaffen konnte, von jener heitern Kampfesluſt der ſpaniſchen Ritterzeiten, wo ſich das Daſein in lebendiger That und Entſchloſſenheit frei und muthig regte und bewegte, und am Leben alles lebendig und nichts traumartig erſchien, als etwa die ſeligen Träume einer ſüßen Liebe. Einer ſolchen Zeit, wo das Leben ein Traum in Spanien gedichtet wurde that es Noth, ſich ganz unter die Obhut des römiſchen Stuhls zu geben, um in der ſichern Form der Kirche einen Haltpunkt für das ſchwankende Daſein zu finden, den es in ſich ſelbſt verloren hatte.

Die Dramen des Calderon theilen ſich in religiöſe, hiſtoriſche, mythologiſche, romantiſche und moderne Sittenſtücke (Comedias de capa y espada). In ſeinen religiöſen Schauſpielen, in denen El Principe constante und la Devocion de la cruz als die Hauptproductionen daſtehen, verbinden ſich rein poetiſche, bibliſche und legendenartige Elemente. Das chriſtliche und kirchliche Element erſcheint hier oft wie in einer feierlichen Transfiguration, zu welcher die Poeſie in flammender Gewalt alle ihre Zauberwirkungen aufbietet. Unter ſeinen hiſtoriſchen Stücken ſind es beſonders die aus der ſpaniſchen Geſchichte, in denen ſich eine kräftige und phantaſievolle Darſtellung zeigt. In fremde Nationalitäten vermag er ſich nicht ſo leicht hineinzuverſetzen, oder er eignet ſie ſich in höchſt phantaſtiſcher Form an, wie er dies namentlich mit der römiſchen Geſchichte gethan. In ſeinen Intriguen-Stücken erſcheint bald das komiſche Element in allem Reichthum der Laune und mit wahrhaft erfinderiſchem Muthwillen, bald treten aber auch hochtragiſche Verwickelungen auf, welche zuweilen zu dem Höhepunkt der Tragödie ſich erheben. Eine beſtimmte Sonderung des Luſtſpiels und Trauerſpiels kann man im Grunde nicht bei Calderon annehmen. Sie führen alle den gemeinſchaftlichen Namen la gran Comedia, den ſie zu ihrer Zeit auf den Theaterzetteln erhalten zu haben ſcheinen, aber der allen gemeinſame Grundzug iſt die Verwickelung der Leidenſchaften, die ſich ſtoffartig nach den ihr inwohnenden Richtungen auseinanderlegt, und je nachdem es gerade dazu kommt, bald zu einem heitern und komiſchen, bald zu einem tragiſchen Endziel hinausläuft. Die Sprache und Darſtellung des Calderon, wie glänzend, farbig und poetiſch reich ſie auch ſein mag, verräth doch zugleich in ihren epigrammatiſch geſuchten Wendungen, Verſchlingungen und geſchraubten Gegenſätzeleien je-

nen Moment des gesunkenen und verderbten Geschmacks und Nationalgeistes, der sich in allen Literaturen durch diese Symptome ankündigt und dem dann gerade die begabtesten Geister am entschiedensten verfallen. Auch Calderon bewies in der Zahl seiner Hervorbringungen eine ungewöhnliche Fruchtbarkeit, indem er über 120 Schauspiele geschrieben, von denen jedoch nur 108 gedruckt sind, außerdem aber eine Menge anderer Dichtungen, darunter Sonette, Romanzen, Lieder.*) —

Die spanische Bühne zog in dieser Zeit alle Productionskraft der Dichter an sich, und die Theaterstücke mehrten sich in ungeheurer Anzahl, wie die verschiedenen Sammlungen beweisen, unter denen besonders eine, die unter dem Titel de un ingenio de esta Corte (von einem schönen Geist dieses Hofes) erschienen, zu bemerken ist. Unter diesen Schauspielen scheinen mehrere von Philipp IV. selbst herzurühren, andere sind in seinem Sinne, und ihm zu Gefallen, von seinen Hofleuten ausgearbeitet. Eines dieser Stücke, der Teufel als Prediger (el diablo predicador y mayor contrario amigo) zeichnet sich durch einen höchst bizarren Humor aus, der mit aller Tollheit der Erfindung zugleich die entschiedenste Rechtgläubigkeit und kirchliche Orthodoxie verbindet. Zu den bedeutenderen dramatischen Talenten aber, die mit Calderon in Vergleich gestellt werden können, gehört Augustin Moreto, der

*) Unter den spanischen Ausgaben der Calderon'schen Schauspiele sind die zu Madrid erschienenen Quartausgaben (1683—89 und 1685—91, in 9 Bänden, und 1760—63 in 10 Bänden) von Fernandez de Apontes anzuführen. Neuere Ausgaben von Keil (Leipzig, 1820—23, in 3 Bänden, die nur 30 Schauspiele enthält, und eine andere, Leipzig 1831, 4 Bände). Deutsche Uebersetzungen von A. W. Schlegel, Gries und Malsburg.

ebenfalls von Philipp IV. begünſtigt wurde, und ſpäter in den geiſtlichen Stand trat, ſeitdem jedoch allen Arbeiten für das Theater entſagte. Die Luſtſpiele des Moreto zeichnen ſich durch eine beſondere Feinheit und pſychologiſche Schärfe der Charakterſchilderung, worin ſie zum Theil ſelbſt den Calderon übertreffen, und durch eine ſinnige Anlage der Situationen aus. Auf der deutſchen Bühne iſt vornehmlich ſein El desden con el desden (unter dem Titel: „Donna Diana oder Stolz und Liebe" von Weſt (Schreivogel) bearbeitet) bekannt und beliebt geworden. Moreto's Stücke wurden vielfach von andern, beſonders franzöſiſchen und italieniſchen Dichtern, benutzt, ſo ſein No puede ser (Es kann nicht ſein) von Molière in ſeiner Ecole des maris, und von demſelben auch El desden con el desden in ſeiner Princesse d' Elide. Die Komödien des Moreto erſchienen zu Madrid 1654 geſammelt, ſpäter und vollſtändiger zu Valencia 1676 und 1677, in drei Quartbänden.

Unter den Dichternamen, welche uns in den alten Sammlungen ſpaniſcher Schauſpiele begegnen, iſt der des Don Francisco de Roras einer der bekannteſten. Er iſt beſonders im komiſchen Genre ſtark, und einige ſeiner Stücke ſind von franzöſiſchen Bühnendichtern benutzt worden, wie z. B. ſein Entre bobos anda el juego (Unter Narren geht das Spiel) in dem Don Bertran de Cigarral von Thomas Corneille. Andere dramatiſche Dichter ſind Juan de Hoz, Joſeph Cañizarez, Guillen de Caſtro, deſſen Mocedades del Cid von Corneille benutzt wurde, Tirſo de Molina, Antonio de Solis (der berühmte Geſchichtſchreiber) u. A. —

Die dramatiſche Dichtkunſt hatte bei den Spaniern die Gunſt der Nation und die volksthümliche Verbreitung für ſich gefunden. Dies war weniger mit den übrigen

Formen der Poeſie der Fall geworden, die darum entweder dürftiger ſich fortbildeten, oder noch mehr, als es im Drama, bei der mehr praktiſchen Natur deſſelben, möglich war, einem falſchen Zeitgeſchmack und einer unnatürlichen phantaſtiſchen Verſchrobenheit des Stils verfielen. Dieſe letztere Richtung der Darſtellung hatte in Spanien beſonders der dadurch berühmt gewordene Louis Góngora de Argote (1561—1627) hervorgerufen und zu einem eigenthümlichen Kunſtſyſtem ausgebildet. Góngora, der zuerſt einige treffliche Lieder im altſpaniſchen Stil gedichtet, ſuchte ſich darauf, um den höchſten Preis in der Poeſie zu gewinnen, in einer merkwürdigen Verzerrung der Sprache zu abenteuerlichen Structuren zu überbieten. Er nannte dieſe Manier den Estilo oulto, der ſich außer den ungewöhnlichen Formen, zu denen er ſich aufſchrob, auch durch eine geſuchte mythologiſche Vermummung, in die alle Poeſie eingepackt wurde, charakteriſirte. Die figürliche Redeweiſe wurde in dieſem Stil zu einem Extrem ausgebildet, bei dem kaum noch von Sinn die Rede ſein konnte, ſondern wo es eher darauf anzukommen ſchien, gewiſſermaßen eine erhabene Unverſtändlichkeit hervorzubringen, die den höchſten poetiſchen Effect machen ſollte. Mit der ſpaniſchen Sprache wirthſchaftete er ſo ſeltſam, daß er für die gewöhnlichſten Wörter einen ungewöhnlichen Sinn ausfindig zu machen ſuchte, oder die ungebräuchlichſten Wörter in einem ganz gemeinen Sinn anwandte, wie er auch ſelbſt lateiniſche und griechiſche Conſtructionen in das Spaniſche einzwängte. Nicht minder abenteuerlich war ſeine Interpunction, die er ſich neu erfand, und auf eine eigenthümliche Weiſe zur Abtheilung ſeiner Verſe benutzte. In ſolchen wunderbar ausgeklügelten Formen ſchrieb er ſeine Soledades (Einſamkeiten), ſeinen Polyphem und einige andere Dichtungen. Obwohl ſeine Manier berühmt wurde und die Bildung einer förmlichen

Schule unter dem Namen der Culturiſten zur Folge hatte (von denen ſich in einer eigenthümlichen Nüance die Conceptiſten, die mehr von den italieniſchen Mariniſten an ſich hatten, unterſchieden): ſo hatte doch Góngora perſönlich kein ſehr erfreuliches Schickſal, ſondern ſtarb in bitterer Armuth. Der Gongorismus iſt aber als eine beſondere ſymptomatiſche Erſcheinung zu betrachten, der ſich in allen Literaturen immer unter anderen Namen und Formen wiederholt, und gewiſſe Perioden eigenthümlich charakteriſirt. —

Eine andere Richtung der ſpaniſchen Poeſie machte ſich in der Hinneigung mehrerer Lyriker zu den Liedergattungen der Griechen und Römer geltend. Unter dieſen iſt beſonders Eſtèvan Manuel de Villègas (1595—1669) anzuführen, der auch der ſpaniſche Anakreon genannt wird, und in ſeinen Gedichten, die unter dem Titel Anatorias erſchienen, den Horaz und Anakreon theils überſetzte theils nachbildete.

Ein ſelbſtändiger literariſcher Charakter tritt uns noch in Francisco Quevedo Villegas (1580—1645) entgegen, ein Mann den vielfältige und erſchütternde Lebenserfahrungen zu einem Höhepunct der Ironie hinaufgehoben hatten, mit der er oft in bitterer und ſchneidender Betrachtung ſein Zeitalter zergliederte. In der Poeſie übte er zugleich auf productivem wie auf polemiſchem Wege einen Widerſtand gegen die Geſchmacksverderbniß der Gongoriſten aus, die er in ſeinen Liedern mit beißender Laune verſpottete. Er ſelbſt ſchrieb eine Reihe von Gedichten, die in drei Bänden unter dem Namen des ſpaniſchen Parnaß geſammelt wurden, und unter denen mehrere im altcaſtilianiſchen Nationalſtil gedichtet ſind. Er gab ſeine Poeſieen unter dem Namen des Baccalaureus de la Torre heraus. Durch Quevedo wurde auch eine Gattung ſpa-

nischer Zigeunerlieder, unter dem Namen Xacaras, und in der Gaunersprache derselben gedichtet, in Spanien eingeführt und sehr beliebt. Am bedeutendsten aber steht er als Prosaiker da, besonders durch seinen Schelmenroman vom großen Tacaño (Schelmenhauptmann), in dem er ein reiches und witziges Lebensbild entfaltete. In seinen Träumen (Sueños) ließ er sich in der seltsamsten phantastischen Laune gehen, die zugleich auch sehr ernsthafte Töne anschlägt. So wird in einem dieser Träume eine sehr originelle Schilderung des jüngsten Gerichts, mit satirischen Anspielungen auf alle Stände, gegeben. Unter seinen übrigen prosaischen Schriften befindet sich auch ein politisches Werk von der Staatskunst Gottes und der Regierung Christi, welches Philipp IV. zugeeignet ist, und worin er für die Fürsten Lebens- und Regierungsregeln aufstellt, die auf der Grundlage des Christenthums und der evangelischen Lehren und Geschichten beruhen. Diese Art von christlicher Politik, welche alle Regierungstugenden mit der Moral des Evangeliums in Einklang stellen will, ist jedoch, manche geistreiche und scharfsinnige Combinationen abgerechnet, sehr unbedeutend ausgefallen. —

Wenn wir auf diese Entwickelung der spanischen Literatur einen Blick zurückwerfen, so sehen wir den Höhepunct dieser Literatur in der Form des Dramas erreicht, insofern darin der ganze Reichthum der nationalen Phantasie, alle Zustände, Arten und Unarten des Nationallebens, sich zusammendrängen. Die epische Poesie war in der früheren Romanzenzeit dieses Volkes mehr lyrisch aufgegangen, und es hatte darum die eigentliche Form des Epos hier nicht zu einer selbständigen Gestalt gelangen können. In späterer Zeit wollten auch durch künstliche Aufnahme dieser Form keine besonderen Leistungen hervorgehen,

obwohl besonders im sechszehnten Jahrhundert, wo das Beispiel der italienischen Literatur und die historischen Ereignisse der Zeit zu epischen Darstellungen herauszufordern schienen, mehrere Versuche dieser Art gemacht wurden. Besonders entstanden in dieser Zeit, wo Karls V. abenteuerreiche Kriegszüge und die Eroberung Amerika's die Phantasie anregten, eine Reihe von Caroleen und Mexicaneen, welche diese Gegenstände mit dem Gesang der epischen Muse verherrlichen wollten, aber als in sich schwache und kraftlose Schöpfungen kein Leben finden konnten. Unter diesen epischen Compositionen des sechszehnten Jahrhunderts, deren Thema Amerika und die Kämpfe mit den eingeborenen wilden Völkerschaften sind, nimmt die Araucana des Ercilla einen hervorragenden und verhältnißmäßig bedeutenden Platz ein. Alonzo de Ercilla y Zuñiga (1533 oder 1540 in Madrid geboren) hatte selbst den Krieg mitgemacht, welchen die Araucaner, diese kriegerische und mächtige Bevölkerung an der Küste von Chili, durch das Losreißen ihres Freistaates von dem spanischen Joch entzündet hatten. Ercilla schrieb seine Araucana zum Theil mitten im Getümmel des kriegerischen und abenteuerlichen Lebens selbst, das er darin in trefflichen Versen und schwungvollen Schilderungen darstellte. Später vollendete er es in Spanien bis zum 37. Gesange. Doch kann sein Gedicht nicht im höheren Sinne als Poesie gelten. Die Wahrheit der eigenen Anschauung und der erlebten Ereignisse bildet den einzigen Reiz daran. —

11. Die portugieſiſche Literatur.

Das Volk der Portugieſen, in dem die ſpaniſche Nationalität ein grundthümliches Element war und blieb, hat ſich immer mit einer gewiſſen abſichtlichen Anſtrengung bemüht, eine eigenthümliche Literatur bei ſich hervorzubilden, um in dem Beſitz derſelben mit ihren ſtammverwandten Nachbarn wetteifern zu können. Sie hat zu dieſem Ende einen vollſtändigen Anbau aller literariſchen Gattungen verſucht, und im Bereiche derſelben, wenn auch in beſchränktem Umfange, manches Werthvolle geleiſtet. Portugieſiſche und ſpaniſche Literatur verhalten ſich in ihrem Charakter ungefähr ebenſo zu einander, wie die Sprachen beider Nationen, indem die portugieſiſche Spache gewiſſermaßen nur ein verweichlichtes und zuſammengezogenes Caſtilianiſch iſt, deſſen ſtarke Laute ſämmtlich umgebogen und umgeſchmolzen und durch Auslaſſungen in lauter milde und ſanfte Töne verwandelt ſind. Dieſem weichen Ausdruck des Nationalorgans gemäß, geſtaltete ſich auch die Poeſie in Portugal überwiegend lyriſch, beſonders in ihren erſten Anfängen, welche mit der Stiftung der portugieſiſchen Monarchie ſelbſt, durch Heinrich von Burgund und ſeinen Sohn Alphons Henriquez, im elften und zwölften Jahrhundert zuſammenfallen. In dieſer Zeit beſtand der dichteriſche Ausdruck der Nation vornehmlich in leidenſchaftlichen und ſchwärmeriſchen Liedern, in denen Liebe und Natur mit enthuſiaſtiſcher Hingebung gefeiert wurden. Die beiden Ritter Gonzalo Hermigues und Egaz Moniz, welche unter Alphons I. lebten, ſind mit einigen Liederbruchſtücken, welche Manuel de Faria y Souza aufbewahrt hat, als die Hauptvertreter dieſes Zeitraums übrig geblieben. Dieſer lyriſch gefühlsweiche Grundcharakter der portugieſiſchen Poeſie wurde im funfzehnten Jahrhundert beſonders durch den berühmten Macias, der

den Beinamen **der Verliebte** (**el** Enamorado) führte, zu einer förmlichen Schule ausgebildet.

Im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert aber erhielt die portugiesische Literatur durch eine Reihe von Autoren, welche mit umfassenderen Schöpfungen auftraten, ihre eigentliche Begründung. Dies war die Zeit, wo das portugiesische Nationalleben überhaupt seinen Höhepunkt erreichte, wo es sich durch die Entdeckung und Aneignung neuer Weltstraßen und überseeischer Besitzungen zu einer großartigen Macht ausdehnte, und wo es Helden hervorbrachte, die mit dem Nationalruhm zugleich die Phantasie der Dichter beflügelten und ihr neue Stoffe zur Gestaltung zuführten. Den Reigen dieser bedeutenderen portugiesischen Nationalautoren begann Bernardino Ribeyro, der am Hofe des großen Königs Emanuel (1495—1521) lebte und dort zu einer Dame eine Leidenschaft gefaßt hatte, welche die Grundlage seiner Dichtungen wurde. Wie man sagt, war es des Königs eigne Tochter Beatrix, welche diesen Einfluß auf den Dichter gewonnen. Unter seinen Poesieen sind es besonders die Eklogen, welche eine eigenthümliche und hohe Stufe einnehmen, und worin er das Hirten- und Landleben nicht bloß als pastorales Genrebild, sondern als eigentliches Ideal des menschlichen Lebens und als die Mustereristenz selbst darstellte. Und diesen Sinn hat die bukolische Poesie der Portugiesen immer vorzugsweise herausgekehrt. Ribeyro brachte aber zugleich in das von ihm geschilderte Hirtenleben, das vorzugsweise an den Gestaden des Tajo und Mondego und den portugiesischen Meeresküsten spielt, geheimnißvolle Beziehungen und Anspielungen auf das Hofleben hinein, und wie es scheint, besonders auf sein Liebesverhältniß, das er darin zu deklariren und zu verfechten suchte. Dasselbe scheint er in sei-

nem Roman Menina e Moça, welcher das erste Product der höheren portugiesischen Prosa ist, bezweckt zu haben.

Ein mehr ins Volk gedrungener Dichter war Gil Vicente, der unter der Regierung Emanuels und Johanns I. lebte, und sein Talent besonders dem Theater zuwandte, dem er selbst als Schauspieler und Theaterdirector angehörte. Er schrieb Auto's, Komödien, Tragikomödien, und Farcen, in denen oft die tollste Phantasie in den buntscheckigsten Erfindungen und Zusammenstellungen ihre Wirthschaft treibt. Er begründete den Portugiesen ein Volkstheater, und drängte darin mit volksthümlichem Takt alle nationalen Beziehungen zusammen. Zu gebildeten Kunstformen suchte Saa de Miranda, den wir mit seiner Schäferpoesie schon unter der spanischen Literatur aufzuführen hatten, das Drama zu gestalten, indem er, nach Vorbild des classischen Theaters der Italiener, auch den Portugiesen eine classische Nationalbühne zu schaffen strebte. Er ahmte, außer den römischen Lustspieldichtern, besonders Ariosto und Macchiavelli nach, und schrieb in dieser Art, in der Form der italienischen Commedia erudita, seine zwei Lustspiele, von denen das eine os Estrangeiros (die Fremdlinge), das andere os Villalpandios (Name zweier Soldaten) betitelt ist, und die beide in Italien, mit völliger Nachahmung der italienischen Sitten, spielen. In portugiesischer Sprache schrieb Miranda auch Episteln, Sonette, Hymnen und Volkslieder.

Durch ein Streben nach Classicität und Correctheit suchte sich Antonio Ferreira (1528—1569) auszuzeichnen, indem er in classischer Regelrechtigkeit und strenger und zierlicher Glättung das wahre Ideal der Poesie verwirklichen wollte. In seinen Sonetten, Oden und Elegieen hat er bald Petrarca, bald Horaz als Muster vor Augen gehabt. Eine Nachahmung der griechischen Tragödie unter-

nahm er in ſeinem Trauerſpiel Inez de Caſtro, worin er dieſen in Portugal durchaus nationalen und volksthümlichen Stoff zwar in ſchöner Sprache, aber ohne höheres Leben behandelte. Nicht minder kalt und wirkungslos ſind ſeine Luſtſpiele. Die von Miranda und Ferreira geſtiftete claſſiſche Schule erhielt an Pedro de Andrade Caminha und Diego Bernardes ihre Nachfolger, die aber ebenſo wenig durch dies Prinzip der Correctheit ihre Nation hinreißen und erheben konnten.

Der Dichter aber, welcher wahrhaft der poetiſche Träger des Nationalruhms wurde, und in dem ſich der portugieſiſche Volksgeiſt in ſeiner charakteriſtiſchen Höhe und Tiefe, nach ſeinem edelſten Inhalt und in ſeiner glänzendſten Form offenbarte, dieſer Dichter war in Luis de Camoëns (1524—1569) erſtanden. In ihm zeigte ſich die portugieſiſche Nationalität in ihrer tieferen Innerlichkeit, und zugleich im wehmuthsvollen Bewußtſein ihres kurzen Glücks und ihrer vergänglichen Größe, ſo daß Camoëns, dieſer zarte Dichter der Schmerzen, die er als Ausdruck ſeiner Individualität beſonders in ſeinen lyriſchen Poeſieen aushauchte, zugleich als tragiſcher Prophet des Nationalgeſchicks der Portugieſen daſteht. Dieſer Dichter hatte ſich vorgeſetzt, Poet und Soldat zu gleicher Zeit zu ſein, und in beiden Geſtalten an dem Schickſal und an den Thaten ſeiner Nation ſich zu betheiligen. In dieſer Weiſe hat er denn auch den Beruf ſeines Dichterlebens durch Erwerbung der Martyrkrone zu erfüllen gewußt. Zuerſt hatte er als Freiwilliger Kriegsdienſte auf der portugieſiſchen Flotte gegen die Maroccaner genommen, und unter den Mauern vor Ceuta durch eine Kugel das rechte Auge verloren. Aber ſchon jetzt ward er in ſeinem Vaterlande von Geringachtung und Mangel an Anerkennung verfolgt, und er ſuchte darauf ein beſſeres Glück in Oſtindien, wo er an den dortigen Ver-

wickelungen und Kämpfen als Soldat Antheil nahm. Aber auch hier leuchtete ihm nur der Stern des Unglücks. Trübselige Conflicte brachten ihn hier dahin, daß er auf die Insel Macao, an den chinesischen Küsten, verwiesen wurde, wo er fünf Jahre, zum Theil in drückender Armuth, zubrachte. Auf dieser Insel, wie man sagt, in einer Grotte, welche noch heut als Camoënsgrotte gezeigt wird, schrieb er sein großes Nationalepos Os Lusiadas, die Lusiade, in zehn Gesängen, welches er dem König Sebastian zueignete, der ihn dafür mit einem Jahrgeld von noch nicht fünfundzwanzig Thalern belohnte. Man kann nicht eigentlich sagen, daß Vasco da Gama der Held dieses Epos sei, obwohl seine Entdeckung des Seeweges nach Ostindien einen Hauptgegenstand der Dichtung bildet. Der eigentliche Held der Lusiade ist aber Portugal selbst, dessen Großthaten und Ruhm er mit enthusiastischer Hingebung und mit flammendem Stolz besingt. In dem Moment der Herrlichkeit, in welchem Camoëns sein Vaterland zeigt, indem es hier, durch die Eröffnung einer neuen prachtvollen Welt in Asien, entscheidend und umgestaltend auf die europäischen Völkerverhältnisse wirkt, konnte es auch der patriotischen Begeisterung des Dichters einen glänzenden Stoff gewähren, obwohl ebenso die künstlichen Anstrengungen nicht zu verkennen sind, welche er aufwenden mußte, um Licht und Wärme über einen Gegenstand auszugießen, der in seiner historischen Sprödigkeit kaum zum Aneignen lockte. *) —

Camoëns hatte einige Nachfolger in dieser patriotischen Poesie, namentlich den Jeronymo Cortereal, und Rodriguez Lobo, deren Leistungen aber wenig hervor-

*) Die beste Ausgabe der Lusiade ist die von Joze Maria de Souza-Botelho (Paris 1817. Fol.). Eine deutsche Uebersetzung von Kuhn und Winkler (Leipzig 1807).

ragten, und darum bald der Vergeſſenheit anheimfielen. Die portugieſiſche Literatur neigte ſich überhaupt ſchon vom ſiebzehnten Jahrhundert an entſchieden ihrem Verfall zu, und ſelbſt die wenigen Namen, welche ſie ſeitdem aufzuweiſen hat, und die nur noch im Gedächtniß der Literarhiſtoriker beſtehen, bezeichnen kaum irgend ein originelles, edles und von wahrhafter Bedeutung erfülltes Streben. —

---

12. Die Anfänge der deutſchen Philoſophie.

Nachdem wir in Italien den eigentlichen Urſprung der reformatoriſchen Ideen der neuen Zeit, in Spanien aber den hiſtoriſchen Gegenſatz derſelben betrachtet haben, der in der Begründung des Jeſuitismus ſich in alle nachfolgenden Epochen des Völkerlebens hinein erſtreckt hat, kehren wir jetzt zuvörderſt nach Deutſchland zurück, um hier den Fortgang des reformatoriſchen Geiſtes in der Entwickelung der deutſchen Philoſophie anzuſchauen.

Die deutſche Philoſophie übernahm gewiſſermaßen das Ergänzungswerk der deutſchen Reformation, welche letztere Gegenſatz gegen Gegenſatz aufgeſtellt, und dadurch dem Selbſtbewußtſein der Menſchheit zwar die Freiheit als Preis des Kampfes gezeigt, aber ihm nicht zugleich den wahren Gottesfrieden des Geiſtes, die Beruhigung und ſichere Begründung des Menſchen in ſich ſelbſt, gegeben hatte.

Die aus der proteſtantiſchen Weltbildung hervorgegangene ſpeculative Vernunftwiſſenſchaft aber, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft, die Philoſophie, wollte ſich der

großen Aufgabe unterziehen, das in Geist und Körper zerspaltene, in Theorie und Praxis getrennte moderne Bewußtsein wieder zu vereinheitlichen in den Systemen des Gedankens. Aber wir werden zugleich sehen, wie diese Bestrebungen der Philosophie noch nicht den Einfluß auf das öffentliche Nationalleben gewinnen konnten, um auf dessen Widersprüche versöhnend zurückzuwirken, und wie in ihren Systemen selbst die Trennung zwischen Idee und Wirklichkeit, woran die ganze Zeit krankte, noch keineswegs als befriedigend gelöst angeschaut werden konnte.

Die deutsche Sprache hatte eigentlich schon frühe begonnen, sich aus ihrem innersten Wesen heraus eine philosophische Ausdrucksfähigkeit zu schaffen. Was Leibnitz in seinen „Unvorgreiflichen Gedanken über die deutsche Sprache" wünschte und vermißte, nämlich einen original deutschen Ausdruck für den philosophischen Gedanken, ohne alle fremde und gelehrte Terminologie, das schien sich schon im vierzehnten Jahrhundert in ganz einfacher Weise aus der unmittelbaren Quelle unserer Sprache selbst zu ergeben. In dieser Beziehung ist die theosophische Abhandlung eines ungenannten Verfassers „über die wirkliche und mögliche Vernunft," die wahrscheinlich um das Jahr 1350 entstanden ist, als sehr merkwürdig zu nennen.*) Man findet darin die verwickeltsten und abstractesten Begriffe, die man sonst nur in den gelehrten Formeln des Scholastizismus zu bezeichnen wußte, in einer ächt deutschen Auseinandersetzung und mit einer gewissen Eleganz der Darstellung gegeben. Bouterwek ist der Meinung, daß diese Abhandlung in ihrer Zeit nicht die einzige solcher Art geblieben sein möchte Von derselben Bedeutung für den philo-

*) Abgedruckt in Docen's Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Literatur Bd. I. 140.

ſophiſchen Ausdruck der deutſchen Sprache iſt auch die Ueberſetzung, welche Conrad von Megenberg um dieſe Zeit von dem lateiniſchen Werk des Thomas Cantimpratenſis über die Natur der Dinge verfaßte.

In der Reformationszeit ſelbſt iſt es der merkwürdige Sebaſtian Franck (1500—1545), welcher die philoſophiſche Darſtellung eigenthümlich ausbildete und manche Ausdrucksform geſchaffen hat, welche noch heut für logiſche Gedankenbezeichnungeu in unſerer Sprache geblieben iſt. Er verſuchte in ſeinen philoſophiſchen Schriften eine metaphyſiſche Behandelung des Chriſtenthums, und zwar zum Theil auf Grund der neuplatoniſchen Ideen, und beſonders der Lehre von der Weltſeele, welche er mit der chriſtlichen Offenbarung zu verſchmelzen ſtrebte. Die Myſtik Taulers ſcheint dabei beſonders auf ihn gewirkt und auch ſeiner Sprache eigenthümliche Wendungen zugeführt zu haben. Franck war jedoch zugleich ein ſcharfſinniger und witziger Kopf, und wenn ihn auf der einen Seite ſein ſchwärmeriſcher Tiefſinn ſelbſt den Bewegungen der Wiedertäufer zuführte, ſo erhielt er ſich auf der andern auch wieder geiſtesfrei und klar, wie er in ſeinem ſehr pikant geſchriebenen Commentar deutſcher Sprüchwörter, die er geſammelt (Frankfurt am Main 1541) bewieſen. Einen beſonders glücklichen und feinen Takt aber zeigte er darin, für abſtracte Vorſtellungen und Begriffe neue Wörter zu bilden, unter denen ſolche wie außdruck, aigenthumb, zeitlos, begirdlos, und viele andere, durch ihn theils geſchaffen theils zuerſt in Umlauf geſetzt wurden. Unter ſeinen theologiſchen und philoſophiſch-myſtiſchen Abhandlungen ſind die „Paradora oder zweihundertachtzig Wunderreden aus heiliger Schrift," (Ulm 1534), ferner: „daß Gott das einig Ein und höchſtes Gut" (1534) zu nennen. Auch ſeine „Weltchronik oder Geſchichtbibel" die vom Anbeginn der Dinge bis zum Jahre 1591 fortge-

führt ist, zeichnet sich bei einer vortrefflichen Darstellung durch eigenthümliche und originelle Weltanschauungen aus. Hinter seiner Uebersetzung des Lobes der Narrheit von Erasmus von Rotterdam befindet sich auch eine philosophische Abhandlung „von dem Bam des Wissens Guotz und Böß," in welcher Franck unter Anderm den menschlichen Willen philosophisch zu bestimmen sucht. Lessing war es, welcher zuerst wieder auf die Bedeutung Sebastian Franck's auch in philosophischer Hinsicht aufmerksam machte, doch hat man sich weniger mit ihm beschäftigt, als seine in vielfacher Beziehung anregsamen Schriften verdienen.

An der Pforte der deutschen Philosophie aber steht in dieser Zeit eine räthselhafte und abenteuerliche Gestalt, der weltberühmte Theophrastus Paracelsus, der gewissermaßen der erste Geisterbeschwörer des philosophischen Gedankens in Deutschland zu nennen ist. Seine Zeit nannte ihn den Wundermann, obwohl die höchsten Wunder, die er zu verrichten strebte, nur darin bestanden, daß er eine Einheit des Organismus in allen göttlichen und menschlichen Dingen erkennen wollte und deshalb das Natürliche auf das Geistige wie das Geistige auf das Natürliche, die Erde auf den Himmel, den Menschen auf den Gott bezog, und im unmittelbaren Zusammenhang mit einander schaute. Dieser kühne und gewaltige Geist, der zu den innersten Lebensquellen der Schöpfung vordringen wollte, fand zuerst die Idee des Organismus, und begründete auf die Anschauung derselben das erste Fundament der deutschen Philosophie, welche durch ihn als diese phantastische Naturphilosophie ihren Anfang nahm, und darin schon so bedeutende Tiefen des speculativen Gedankens erschloß, daß die späteren Erneuerer der deutschen Naturphilosophie, Schelling, Steffens und Oken, oft nur in den von ihm eröffneten Spuren gedankenmäßiger weitergegangen sind. In einer Zeit, wo das

copernikaniſche Sonnenſyſtem den erſtaunten Blick der Menſchheit auf das organiſche Leben des Weltalls gerichtet hatte, war Theophraſtus Paracelſus des Gedankens voll geworden, daß es eine natürliche Einheit aller Dinge gebe, welche zugleich die höchſte geiſtige und göttliche Einheit ſei, und daß dieſe Einheit, die als die Idee des Organismus zu faſſen, im Mikrokosmos des Menſchen dieſelbe Wiederholung ihrer Geſetze aufgeſtellt habe, die im Makrokosmos des beſtehenden Weltalls ſich dargebildet haben. Durch dieſen Gedanken wurde er neben Luther der zweite Reformator für das Geiſtesleben der neuen Zeit, indem er dem individuellen Menſchengeiſt ſein Recht auf die Erkenntniß der ganzen Gottesſchöpfung zeigte, ein Recht, das er aus dem organiſchen Zuſammenhang, in welchem ihm Menſch und Gott, Natur und Geiſt ſtanden, herleiten wollte. Dieſer Standpunct hatte ſich aber in Paracelſus noch keineswegs in einer begriffsmäßigen Klarheit gliedern können, ſondern er war nur davon mit einer bacchantiſchen Begeiſterung durchdrungen worden, mit der er ſich kopfüber in die Geheimniſſe der Natur und des Lebens, in einem ewigen ruheloſen Taumel, hineinſtürzte. Der Gedanke von der Einheit des Organismus, wie tief er ihn auch in ſeinen Schriften ergriffen und ausgeführt hat, läßt ihn jedoch zuerſt an die romantiſche Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft verfallen. Wenn er das menſchliche Leben und Leiden mit den Sternen verknüpft, wenn er in den Pflanzen und Steinen einen Klang von dem wiederfindet, was in des Menſchen Bruſt als Grundton ſchläft, dann jauchzt und jubelt es durch alle ſeine Sinnen und Nerven, der drängende Geiſt in ihm entläßt aus ſich die Geiſter, die Dämonen, und zum wilden Tanz von ihnen fortgeriſſen, verliert der Philoſoph das Maaß und Senkblei der Wiſſenſchaft aus ſeiner Hand, die Philoſophie iſt ihm zur Magie geworden, und der Durſt

nach dem unmittelbaren Besitz seiner Erkenntniß treibt ihn in die grünen Hecken der Sinnlichkeit, um sich dort alle seine lechzenden Organe zu kühlen. So stürzt sich in ihm die Wissensgluth des deutschen Faust mit der Genußsucht des spanischen Don Juan zusammen, und er vereinigt so den Absolutismus des Wissens, welchen die Faustsage des sechszehnten Jahrhunderts im deutschen Volksbuch symbolisirt hatte, mit dem Absolutismus der Sinne, der sich im spanischen Don Juan seine Mythe geschaffen.

Dieser wunderbare Mann war um das Jahr 1493 zu Maria Einsiedeln in der Schweiz geboren. Theophrastus Paracelsus nannte er sich auf seinen Schriften. Sein vollständiger Familienname aber ist Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim. Sein Vater, der als Arzt in Kärnthen lebte, soll der natürliche Sohn eines Fürsten gewesen sein, und hatte eine Leibeigene geheirathet. Von dieser abenteuerlich gemischten Abstammung war Paracelsus.

Seine Jugend und Studienzeit ist mit einem geheimnißvollen Schleier bedeckt. Nachdem ihn sein Vater in der Alchemie, Astrologie und Medicin unterrichtet hatte, scheint er sich sofort einem umherschweifenden Reiseleben überlassen zu haben. Durch das Leben wollte er sich den Weg zur Wissenschaft bahnen, und da er die Schulweisheit der Aerzte seiner Zeit schon frühe verachtete, so suchte er seine Studien, durch welche er die Medicin zu einer neuen Kunst erheben wollte, unterwegs auf der Reise, im unmittelbaren Verkehr mit der Natur, mit dem Leben und mit dem Volke zu machen. Es wird erzählt, daß er auf diesen seinen Wanderungen, auf welchen er die neue Wissenschaft suchte, bis nach Aegypten und Arabien gekommen sei. Er hatte sich dadurch bei seinen philisterhaften deutschen Zeitgenossen in den Ruf eines Landstreichers und Vagabunden gebracht,

aber dies war ſeine Art, die hohe Schule des Lebens zu beſuchen, um eine Wiſſenſchaft aus dem Leben, und aus dem Leben eine Wiſſenſchaft zu machen, und wenn er in geringen Schenken mit den Lanzknechten zechte, und mit Freudenmädchen ſich herumtrieb, oder den armen Hüttenarbeitern und Scharfrichtern aus ihren täglichen Erfahrungen Geheimniſſe der Chemie abzulocken ſuchte, oder wenn er bei Zigeunern, Hirten und alten Weibern den Naturkern aller Medicin ſuchte, ſo hatte er immer, auch bei der ſchmutzigſten Berührung mit dem Leben, das eine große, organiſche Ganze des Lebens, das er finden und zuſammenſetzen wollte, vor Augen. —

In dem Syſtem des Paracelſus trat eigentlich zuerſt der volle Gegenſatz gegen das leere Formelweſen der ſcholaſtiſchen Philoſophie heraus, welche auch in der alten Medicin das beſtimmende Element geworden war. Aus dieſem Formelkram, der die ganze Wiſſenſchaft der Medicin auf ein bloßes Commentiren galeniſcher und hippokratiſcher Lehrſätze beſchränkt hatte, ſtrebte nun Paracelſus mit ſeiner Geiſtesmacht die Medicin zu erlöſen und ihr den höheren Charakter der Wiſſenſchaft zu geben. Er ſuchte ſie deshalb auf 4 Grundpfeilern neu aufzurichten, und dieſe waren ihm die „Philoſophie, Aſtronomie, Alchymie und die Tugend.“ Auf dieſem bunt zuſammengeſtellten wiſſenſchaftlichen Grunde entfaltete er ſeine romantiſche Praxis, deren Hauptſatz eigentlich darin beſtand, daß in der Arzneikunſt lauter Arcana oder Specifica geſucht werden müßten, ein Satz, welcher in unſerer Zeit in den neueren Bewegungen der homöopathiſchen Medicin wieder zum Vorſchein gekommen iſt, wie denn auch das Syſtem des Paracelſus häufig als die eigentliche Wurzel unſerer heutigen Homöopathie angeſehen wurde. In dieſem Sinne hat zuerſt C. H. Schultz in ſeiner Schrift über die Homöobiotik des Paracelſus den Zu-

sammenhang des Paracelsus mit Hahnemann sehr lehrreich erörtert. Die neuesten Wundermänner aber, welche auch auf unserem Boden hier aus der modernen Homöopathie herausgewachsen sind, wenn sich auch ihre Kuren immer mehr in den höheren und höchsten Kreisen ausbreiten, zeigen doch durch dies Wunderelement, das lediglich ihre Charlatanerie ist, schon die Verendung und Auflösung der Homöopathie an, während bei Paracelsus der Zusammenhang mit dem Wunder nur das tiefinnerlichste Naturfundament ist, auf das er seine neue Wissenschaft begründen will. Die Praxis führte übrigens auch den Paracelsus in die höchsten Kreise seiner Zeit, wie er sich denn selbst rühmte, achtzehn Fürsten curirt zu haben, die von den Aerzten der älteren galenischen Schule alle aufgegeben gewesen. Die berühmtesten Personen seiner Zeit, unter diesen auch Erasmus von Rotterdam, empfingen von ihm Heilung in schweren Uebeln.

Nachdem sich Paracelsus bis zu seinem zweiunddreißigsten Jahre in der Welt herumgetrieben, und auf seinen Fahrten den Stein der Weisen gesucht, durch sein lebenverlängerndes Wunderelixir die Menschen geheilt, und wenn er kein Geld hatte, in Dorf und Schänke wohl auch aus der Hand geweissagt, und aus den Gestirnen die Nativität gestellt hatte, kam er im Jahre 1527 nach Basel, wo er, durch Hülfe des Oecolampadius, zum Professor der Medicin, Philosophie, und Chemie ernannt wurde. Hier hielt er seine Vorlesungen in deutscher Sprache und begann schon hiermit eine Neuerung in den Formen des damaligen Universitätslebens. Zugleich eröffnete er seine akademische Wirksamkeit damit, daß er die verrotteten Bücher des Galen und Avicenna verbrannte, und im Angesicht der sie verzehrenden Flammen seine neue Wissenschaft proclamirte, die lediglich eine Wissenschaft des organischen Menschen sein sollte. Er hielt es jedoch nur zwei Jahre in Basel aus, wo er in

heftige Streitigkeiten mit anderen Professoren, und mit der Obrigkeit selbst gerieth, so daß er, um einer über ihn verhängten gerichtlichen Strafe zu entgehen, die Stadt verlassen mußte. Er lebte darauf abwechselnd in mehreren Städten, zuletzt im Jahre 1541 zu Salzburg, wo er, am 23. September im Wirthshause zum weißen Roß, im achtundvierzigsten Jahre seines Lebens, verstarb, nach einer nicht ganz unwahrscheinlichen Sage ermordet und von einem Felsen bei Salzburg herabgestürzt, wie man denn noch vor einigen Jahren an dem Bruch seines Schädels die Spur dieser gewaltsamen Todesart bemerkt haben will.

Paracelsus soll im Ganzen 46 Bücher geschrieben haben, doch ist es mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbunden, über die Originalität und Aechtheit vieler ihm zugerechneten Werke ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Da er selbst die wenigsten derselben hat herausgeben können, sondern viele erst nach seinem Tode durch Andere herausgekommen sind, so sind gewiß mancherlei Verfälschungen dabei untergelaufen, worauf auch schon Huserus aufmerksam gemacht, welcher die erste Sammlung der Paracelsischen Schriften in 10 Bänden, Basel 1589 veranstaltet hat. Manches, was in seinen Schriften für eine eigenthümliche Verworrenheit und Sinnlosigkeit des Verfassers erklärt worden ist, scheint dem Zustand seiner hinterlassenen und sorglos verschleuderten Manuscripte zugeschrieben werden zu müssen.

Die Lehre des Paracelsus ward durch einen seiner bedeutendsten Schüler, durch Valentin Weigel, theologisch und philosophisch weiter ausgebildet. Dies war ein Prediger, der in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts im Meißenschen lebte, und durch mehrere Werke, wie Tractatus de opere mirabili, arcanum omnium arcanorum, seinen „güldenen Griff, die Anleitung, alle Dinge ohne Irr-

thum zu erkennen" (1578), eine Philosophia mystica, ja sogar eine astrologische Theologie (Theologia astrologizata) den durch Paracelsus angeregten geheimnißvollen Erkenntnißtrieb seiner Zeitgenossen beschäftigte.

Diese Philosophen, welche nur erst die Träumer des philosophischen Gedankens in Deutschland waren, geben der höheren Erkenntniß, nach der sie ringen, zuerst die Form des Geheimnisses, und dies Geheimniß wird denn bald auch das Eigenthum bevorrechteter Geister, die vorzugsweise dieses Schauens in den tiefen Zusammenhang aller Dinge theilhaftig werden. In diesem ersten Entwickelungsdrang der deutschen Philosophie wird die Mystik als ein nothwendiges Element des Gedankens selbst ergriffen. Der speculative Gedanke ist auch an sich dieses wahre Geheimniß der Wirklichkeit, die ihren eigentlich lebendigen und süßen Kern hinter dem Blätterwerk ihrer endlichen Formen, ihr Sein hinter dem Schein verbirgt. Der Gedanke ist der tiefversteckte Schatz des Daseins, der gehoben werden muß, und der Schatzgräber ist der Geist, der seinen Zauberapparat in Bewegung setzt, durch welchen sich alle Tiefen aufthun und alle Riegel gesprengt werden.

Diese an sich richtige Bedeutung, welche man im sechszehnten Jahrhundert zuerst dem philosophischen Gedanken gab, carikirte sich jedoch in jener Zeit noch als diese phantastische Geheimnißkrämerei, wie sie im Rosenkreuzerorden ihren Mittelpunct fand. Dieser Orden, der zuerst zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts bekannt wurde und zu Ende des achtzehnten durch die weltberühmten Betrügereien des Cagliostro und durch die geisterseherden Staatsminister des Königs Friedrich Wilhelm II. seinen Einfluß merkwürdig erneuerte, dieser Orden machte aus dem Geheimniß des philosophischen Gedankens, mit dem Paracelsus begonnen hatte, eine geheime Gesellschaft, die allen

Völkern und Staaten eine neue Reformirung ihrer Zustände bereiten wollte, deren Zwecke aber im Grunde auf die Auffindung des Steins der Weisen, auf die Kunst Gold zu machen und Wunderelixire herzustellen, sich bezogen. Die romantische Naturphilosophie des Paracelsus war die eigentliche Grundlage des Rosenkreuzerordens geworden und hat sich in den abenteuerlichen Bestrebungen desselben soweit durch die nachfolgenden Jahrhunderte fortgepflanzt. Mit den physikalischen und chemischen Wunderkategorieen des Paracelsus verbanden aber die Rosenkreuzerbrüder die Beziehung auf die Geheimnisse, welche in den alten Pyramiden Aegyptens schlummerten, und wo ein gewisser Christian Rosenkreuz, der im vierzehnten Jahrhundert gelebt hatte, sie auf seinen Reisen aufgefunden und mitgebracht haben soll. Das Seltsamste ist aber, daß der Rosenkreuzerorden wahrscheinlich aus dem Mißverständniß einer Satire hervorgegangen, die in dieser Zeit der Dichter und Theolog Valentin Andreä, unter dem Titel: „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz" (erschienen 1603) gedichtet.

Dieser Valentin Andreä, der im Jahre 1586 zu Herrenberg in Würtemberg geboren, war einer der bedeutendsten und eigenthümlichsten Geister seiner Zeit, und ist überhaupt auf eine hohe Stelle im Reich der deutschen Literatur zu setzen, der er auch als lyrischer Dichter mit einigen leicht und heiter hingeworfenen, aber sehr gemüthskräftigen Dichtungen angehört. Er machte das witzige und satirische Element seines Geistes zu seiner Hauptwaffe, die er besonders gegen die mystischen Verirrungen und die Geheimnißsucht seiner Zeitgenossen richtete, und in diesem Sinne schrieb er die schon angeführte „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz," in welcher er, wie er später ausdrücklich selbst eingestanden hat, die phantastische Thorheit seines Jahrhunderts, das Spiel mit Wundern, Geheimnissen

und magischen Kräften, verspotten wollte. Seine ganz in mystische Gedanken verlorenen Zeitgenossen verstanden aber diese ironische Ansprache eines freien Geistes nicht, und die vollendete Form dieser Satire bewies sich an ihnen eben darin, daß sie alles für Ernst nahmen, und die geheimnißvollen Elemente, in welche die Dichtung ihren Spott gewoben hatte, vielmehr dazu benutzten, eine neue Verbrüderung für Geheimnisse und Wunder darauf zu gründen. So wurde der freisinnige und antimystische Andreä, der ein reines, praktisches und einfaches Geistesleben in Religion, Wissenschaft und Politik anstreben wollte, gewissermaßen der Stifter und Erneuerer des Rosenkreuzerordens, der seine erste geheime Bundesorganisation früher durch Agrippa von Nettesheim empfangen haben soll. Andreä selbst blieb zu den Schwärmereien der Rosenkreuzer fortdauernd in einem ironischen und polemischen Verhältniß, und auch seine späteren Schriften, besonders die „Allgemeine und Generalreformation der ganzen Welt benebenst der Fama fraternitatis der Rosenkreuzer" (Regensburg 1614) und die „Confessio fraternitatis [der Rosenkreuzer" sind entschieden in diesem Sinne zu verstehen. Herder hat in seinen zerstreuten Blättern zuerst das Andenken Andreä's als Schriftsteller wieder erneuert, und sagt von ihm, daß er wie die Rose unter den Dornen in seinem Jahrhundert geblüht habe. Seine lateinisch geschriebene Selbstbiographie wird im eigenhändigen Manuscript auf der Wolfenbüttler Bibliothek aufbewahrt (deutsch in Seybold's Selbstbiographieen berühmter Männer II.).

Die Geheimnißsucht des Zeitalters aber, die, wie ich nachgewiesen habe, nur eine Ausartung und ein Umschlagen der Wahrheit des philosophischen und religiösen Gedankens war, ließ sich nicht so leicht bekämpfen und auflösen. Diese Schwärmereien für den Stein der Weisen

und für die Goldmacherkunſt, gerade weil ſie mit etwas Weſentlichem, mit dem Gedanken ſelbſt zuſammenhingen, gruben ſich darum nur um ſo tiefer eben in die deutſche Natur ein. —

In einem anderen Geiſt dieſer Zeit, und zwar in dem bedeutendſten und tiefſinnigſten nach dieſer Seite hin, in Jacob Böhme, verband ſich die Richtung auf das Wunderbare der Natur mit den Prinzipien der Philoſophie und Religion zu einem ſyſtemartigen Ganzen. Von dieſem merkwürdigen Philosophus teutonicus, mit welchem Beinamen Böhme vorzugsweiſe belegt worden, haben wir jetzt zu ſprechen, und in ihm diejenige urſprüngliche und unverwüſtliche Gedankenkraft des deutſchen Geiſtes zu bewundern, die, unter allen Schlacken der Zeit und unter allen Verkümmerungen der perſönlichen Exiſtenz, doch die Miſſion der höchſten Ideen mit einem heiligen Feuer vollbringt.

Jacob Böhme iſt ein Lebensbild der deutſchen Wiſſenſchaft, wie es nirgend anders als auf unſerm deutſchen Grund und Boden gewachſen ſein kann, und man hat ihn daher ſehr bedeutſam gerade den teutoniſchen Philoſophen genannt, weil er uns gewiſſermaßen die teutoniſchen Urwälder des deutſchen Gedankens darſtellt, in denen tief im wilden Geſtrüpp der eingedrungene Sonnenſtrahl des Himmels heimlich glüht und wärmt, und unter deſſen Pflanzungen Alles, was ſpäter im philoſophiſchen Geiſtesleben der Deutſchen aufgegangen, ſchon im Werden und im Wachsthum ſich zeigt. Die neueren Syſteme der deutſchen Philoſophie, beſonders Fichte, Schelling und Hegel, tragen alle etwas von den Grundkeimen in ſich, die in Jacob Böhme's Wald ſo mächtig und drangvoll emporgeſproßt ſind. Beſonders iſt es Hegel, welcher zuerſt in neueſter Zeit die philoſophiſche Anerkennung Jacob Böhme's ausgeſprochen und ihm die Bedeutung beigelegt hat, daß

mit ihm eigentlich die Geschichte des deutschen Philosophirens ihren Anfang nehme, weil Böhme, wie Hegel sagt, zuerst den Gehalt der Religion zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft concipirt und Geist und Natur in ihren bestimmten Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht.

Dies war der merkwürdige deutsche Schuster Jacob Böhme, der, ohne alle Hülfsmittel der äußeren Gelehrsamkeit, an die Verlorenheit und Dunkelheit des deutschen Handwerkerstandes hingegeben, aus sich selbst heraus und in sich selbst das kühne Werk sich vorsetzte, alle Dinge der Welt nur in der göttlichen Idee anzuschauen, und unter dem Gesichtspunct der Ewigkeit zu betrachten. Wo sich ihm dies hohe Streben in buntscheckige und abenteuerliche Formen verzerrte, trägt die ganze Geistesbildung seiner Zeit die entschiedenste Schuld davon. Er war im Jahr 1575 zu Altseidenburg, drei Stunden von Görlitz, geboren, in einer Gegend der deutschen Lande, wo die Bewohner von Natur ein theosophisches Organ zu besitzen scheinen. Die Lausitz hat in dieser Hinsicht von jeher mystische Richtungen und Charaktere hervorgebracht, und es haben sich dort sogar, wie in Schottland, die Probleme des zweiten Gesichts (second sight) gezeigt, wovon man bis in die neueste Zeit hinein Beispiele gesehen. Die Lausitzer haben diese Eigenthümlichkeit mit den Thüringern getheilt, bei denen sich auch, gerade zur Zeit der Reformation und kurz vorher, mystische und theosophische Richtungen mehrfach hervorgethan hatten. Dort in der Lausitz aber, im Angesicht des schönen Berges der Landeskrone, welche diese Gegend beherrscht, hütete Jacob Böhme mit andern Knaben seines Dorfes das Vieh. Schon als Kind hatte er Gesichte, und in einer Höhle der Landeskrone erblickte er eine große Kiste voll von Gold, die aber verschwunden war,

als er mit andern Knaben ſich aufmachte, um den Schatz zu heben. Sein alter Biograph Abraham von Frankenberg (deſſen Lebensgeſchichte Böhme's der Amſterdammer Sammlung ſeiner Werke beigefügt iſt), hat uns mehrere charakteriſtiſche Züge dieſer Art aufbewahrt. Als Jacob Böhme Schuhmacherlehrling war, und ſich allein im Laden befand, tritt plötzlich ein hoher fremder Herr zu ihm herein, kauft ein Paar Schuhe zu einem ungewöhnlich hohen Preis, und redet darauf mit ſeltſam ſtrahlenden Augen den erſchrockenen Jacob bei ſeinem Namen an, indem er ihm ſagt, daß künftig ein großer Mann aus ihm werden, und ſich alle Welt über ihn verwundern ſolle. Auf ſeiner Wanderung als Schuhmachergeſell war er einſt ſieben Tage lang von göttlicher Beſchaulichkeit ergriffen. Nachdem er ſich darauf in Görlitz als Meiſter niedergelaſſen, und die Tochter eines Fleiſchers geheirathet hatte, lebte er ſtill und fleißig bei ſeinem Handwerk, bis er endlich im Jahre 1600, in ſeinem fünfundzwanzigſten Lebensjahre, abermals von einer göttlichen Verzückung ergriffen wurde, und zwar bei Betrachtung eines zinnernen Gefäßes, bei dem ihm ſeltſame Figuren und Farben vor ſeinem Geſicht entſtanden, ſodaß er ſich in den innerſten und geheimſten Grund der Natur hineingeführt ſah, wodurch er, wie er ſagte, allen Geſchöpfen plötzlich in das Herz geſchaut habe. Indeß ſcheint ihn das Schuſterhandwerk nur ſehr wenig ernährt zu haben, oft hatte er kein Geld, um ſich Leder zu kaufen, und dann verbrachte er ſeine Zeit mit Leſen und Sinnen. Sein Biograph ſagt zwar, daß er nur die Bibel geleſen, aus der er all ſein Wiſſen und ſeine Kenntniſſe geſchöpft habe, aber nichtsdeſtoweniger kannte Jacob Böhme auch viele Werke der Gelehrten ſeiner Zeit, und beſonders haben die Schriften des Paracelſus einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt und weſentlich die Formen ſeiner Naturbetrachtung be-

stimmt. Im Ganzen wandte sich Jacob Böhme allerdings unbefriedigt von den Gelehrten ab, indem er sagte: „Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen, in Hoffnung, den Grund und die rechte Tiefe darin zu finden, aber ich habe nichts gefunden, als einen halbtodten Geist, der sich ängstet zur Gesundheit."

Im Jahre 1612 schrieb Jacob Böhme zuerst seine „Morgenröthe im Aufgang," eines seiner Hauptwerke, das unter dem Namen Aurora, welchen ihm Balthasar Walter, einer seiner bedeutendsten Schüler, gegeben, am bekanntesten geworden ist. Dies wunderbare Manuscript blieb jedoch 27 Jahre lang im Verwahrsam des Görlitzer Magistrats, dem Böhme durch den ihm feindlich gesinnten Prediger Richter als gefährlich denuncirt worden war, bis es zuerst im Jahre 1641 auf Verwendung des Hofmarschals Pflug, der sich dies Buch herausgeben ließ, zum Druck befördert wurde. Der vollständige Titel dieses höchst eigenthümlichen Buches lautet: „Morgenröthe im Aufgang, das ist die Wurzel oder Mutter der Philosophiä, Astrologiä und Theologiä aus rechtem Grunde, oder Beschreibung der Natur, wie alles gewesen und im Anfange alles geworden ist. Alles aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geistes, im Wallen Gottes mit Fleiß gestellt durch Jacob Böhmen, in Görlitz 1612 seines Alters 37 Jahr. Dienstag, zu Pfingsten." Die Anfechtungen, welche Böhme wegen seines Manuscripts durch Anstiften des orthodoxen und fanatischen Ortsgeistlichen zu bestehen gehabt, waren so weit gegangen, daß ihn der Rath in Görlitz sogar auf einige Zeit gefangen gesetzt hatte. Doch entwickelte er sich gerade durch diese Verfolgungen stärker und mächtiger in sich selbst, und fand namentlich den Schutz einiger schlesischen Adeligen, die ihm später auch für die Abschriften seiner Bücher, die er ihnen selbst anfertigte, Unterstützungen

an Geld und Lebensmitteln zukommen ließen. Denn da er von seinem Handwerk nicht recht leben konnte, befand er sich mit Weib und Kindern in großer Noth, und scheint eben nur durch diese Abschriften seiner eigenen Bücher sich einigermaßen ernährt zu haben. Eine große Verbreitung seiner Schriften wünschte er aber selbst nicht, indem er an einer Stelle seiner theosophischen Briefe von ihnen sagt: „Meine Schriften sind nicht Jedermanns Speise. Ich erkenne sie nicht für ein Werk meiner Vernunft, sondern für eine Offenbarung Gottes. Daher bin ich denen stumm, die nicht aus Gott geboren sind. Darum handelt mit meinen Schriften weislich, und verschweigt meinen Namen, bis daß endlich die finstere Nacht kommen, wie mir ist gezeigt. Alsdann soll das Perlein gefunden werden." Nachdem er, wegen der Verdrießlichkeiten, die ihm seine Morgenröthe zugezogen, 7 Jahre geschwiegen hatte, begann er im Jahre 1619 wieder, wie Frankenberg sagt, nach einer neuen Anregung durch das innere Licht, die Feder zu ergreifen. Jetzt verfaßte er zuerst seine Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens, mit einem Anhange: gründliche und wahre Beschreibung des dreifachen Lebens im Menschen. Diesem folgten seine übrigen zahlreichen Werke, unter denen die „Hohe und tiefe Gründe von dem dreifachen Leben des Menschen nach dem Geheimniß der drei Prinzipien göttlicher Offenbarung," sein Buch „de signatura rerum h. e. von der Geburt und Zeugung aller Wesen," das „Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis von der Offenbarung göttlichen Worts, durch die drei Prinzipien göttlichen Wesens, auch von Ursprung der Welt und der Schöpfung," die bedeutendsten sind. Er starb im Jahre 1624 in seinem funfzigsten Jahre. Bei seinem Begräbniß wurde von dem Geistlichen eine Schmähpredigt auf ihn gehalten.

Der Leichenstein auf seinem Grabe ward bald darauf zertrümmert gefunden.

Von seinen Schriften ist nur sein kleines Buch von der Buße noch bei seinen Lebzeiten, und zwar kurz vor seinem Tode, im Druck erschienen. Der Holländer van Beyerland, welcher die vollständige Sammlung der Böhme'schen Manuscripte für 100 Thaler an sich gekauft hatte, veranstaltete die Ausgabe der sämmtlichen Werke Böhme's (Amsterdam 1682 in 10 Bänden). —

13. Die systematische Philosophie.

Wir gehen jetzt zu den eigentlich wissenschaftlichen Gestaltungen der Philosophie über, deren innere systematische Entwickelung wir hier für unsern Zweck nur anzudeuten, und der Geschichte der Philosophie selbst zu überlassen haben. Es ist merkwürdig, daß zuerst ein Franzose es war, welcher den Reigen der systematischen Philosophie beginnt und derselben ihre Bahnen vorzeichnet, nämlich René Des Cartes, ein reicher französischer Edelmann, geboren 1596 zu la Haye in der Touraine. Er war aus der berühmten Jesuitenschule zu La Fleche hervorgegangen, war aber durch einen unruhigen Wissenstrieb bald in aller Herren Ländern umhergejagt worden. Alle überlieferten Bücher und Systeme verwerfend, hatte er auf seinen großen Reisen, unter den Anschauungen der Natur und eines mannigfach gestalteten Volkslebens, den Gedanken gefaßt, ganz aus sich selbst heraus eine Philosophie zu finden. So that Des Cartes den ersten entscheidenden Schritt, die neuere spe-

culative Vernunfterkenntniß zu begründen, indem er in seinen Schriften, welche er größtentheils während seines Aufenthalts in Holland (von 1629—1649) ausarbeitete, ein System aufstellte, in welchem das wirkliche Sein, dessen das Individuum an sich gewiß werden wollte, zuerst aus dem Bewußtsein des Denkens hergeleitet wurde. Aber dies wirkliche Sein, dessen Idealität damit zuerst angedeutet ward, war nur das Sein des eignen Ich (cogito, ergo sum), das seine wahre Realität im Denken behauptete und erkannte und dadurch seines denkenden Lebens, des Geistes, viel gewisser sich fühlte, als des Körpers. Der Seele des Menschen aber sind nach diesem System die höchsten Ideen angeboren, und namentlich die Idee Gottes selbst, aus welcher Angeborenheit der Gottesidee denn auch lediglich das Dasein Gottes bewiesen wird. Die Vernunft aber ist ebenfalls diese angeborene Kraft, welche dadurch ausreicht, die heilige Schrift zu erklären und wirksam zu machen. So sehen wir in der prima philosophia des Cartesius, die zuerst 1641 erschien, im Grunde die eigentlichsten Stoffe der protestantischen Weltansicht sich zu einem idealistischen System zusammenschlingen, in welchem der dialektische und skeptische Geist, der das Bestehende, wie es an sich ist, anzweifelte, sich zur Anerkennung eines ewig Gewissen und Wahren aus den Verstandesschlüssen des Geistes heraus erhob, in seinem eigentlichsten Wesen aber, obwohl die Einheit von Sein und Denken annäherungsweise in der Reflexion versuchend, doch nicht über den mit der Wirklichkeit zerfallenen Protestantismus hinauskam.

Diese klaffende Wunde des neuen protestantischen Lebens schloß zuerst ein Jude, Baruch Spinoza, mit einem wunderbaren und Alles vor sich niederwerfenden Gedanken zu, mit dem Gedanken des Pantheismus, und die Wunde heilte dar-

an mit der ewigen göttlichen Narbe, die ſeitdem allem modernen Geiſtesleben anhaften geblieben, mit der Narbe des Spinozismus, oder der Lehre von der einzigen, abſolut unendlichen Subſtanz, die in allen nachfolgenden Beſtrebungen der Philoſophie mehr oder weniger wirkſam erſcheint.

Die Begriffe des Spinozismus und des damit gleichbedeutend werdenden Pantheismus, auch Atheismus, zeigen ſich ſeitdem ſo ſehr in das innerſte Grundweſen unſerer Literatur verflochten, daß wir keinen Schritt in derſelben vorwärts thun können, ohne uns mit dieſem Element im poſitiven oder im negativen Sinne zu begegnen.

Wenn Schleiermacher in ſeinen Reden über Religion ausruft: „voller Religion war Spinoza und voll heiligen Geiſtes; und darum ſteht er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht!“ ſo hat Spinoza doch im unſichtbaren Reich der Geiſter mehr als das Bürgerrecht ſich gegründet, er iſt eine geheime Bewegungskraft derſelben geblieben, und hat den Fluch, der über ihn ausgeſchüttet worden, häufig in Segen umgewandelt. Der durch ihn auf eine ſpeculative Grundlage geſtellte Pantheismus wurde ſeitdem der eigentliche Gährungsſtoff des modernen Geiſteslebens und hat alle inneren und äußeren Geſtaltungen deſſelben weſentlich getrieben und bedingt.

Spinoza rettete ſich aus der wilden Gemeinheit ſeiner Zeit auf die grüne Inſel ſeines univerſalen Gottesbewußtſeins, in welches er alle Wirklichkeit verſenkte, indem er in der intellektuellen Anſchauung der ewigen abſoluten Subſtanz, wie man ſeine Lehre bezeichnen muß, alle Weltlichkeit und Perſönlichkeit als in ihrem höchſten und einzig wahren Grunde untertauchen ließ, und in dieſem Zugrundegehen in Gott, auf ächt orientaliſche Weiſe, die wahre Freiheit und Auferſtehung der Welt und Perſönlichkeit wer-

derfinden wollte. Der uralte Orientalismus, verſetzt mit dem ſcharfen Oppoſitionsgeiſt des jüdiſchen Charakters, verſuchte hier in Spinoza mit rieſenhafter Gewalt eine Auflöſung des modernen chriſtlichen Lebens zu Stande zu bringen und der in Parteikämpfe und innere Zerriſſenheit verfallenen Wirklichkeit deſſelben eine höhere Einheit wiederzugeben, als ſie das Chriſtenthum bisher zu gewähren vermocht hatte, jene pantheiſtiſche Einheit des Abſoluten, in welchem die Wahrheit und Wirklichkeit aller Dinge nichts anderes als das eigentliche Leben Gottes iſt.

Mit dieſer ſcheinbaren Verſöhnung der Wirklichkeit im Pantheismus, welche Spinoza ſeiner zerrütteten Zeit darbot, lag jedoch zugleich der durchdringendſte Widerſpruch gegen die damalige Entwickelung des Chriſtenthums überhaupt ausgeſprochen, welchem Spinoza die Philoſophie, die bis dahin nur für die ancilla theologiae gegolten, zuerſt als ein ſelbſtändiges und unabhängiges Element entgegenzuſetzen ſtrebte. Dem Glauben an das Wort Gottes in der heiligen Schrift, auf welches Luther die neue proteſtantiſche Weltbildung gegründet hatte, ſtellte Spinoza zuerſt das innere Wort Gottes im menſchlichen Geiſt gegenüber, das er für die wahre Bundesſchrift Gottes erklärte, welche Gott ſelbſt mit ſeinem Siegel, nämlich mit ſeiner Idee, als dem Bilde ſeines göttlichen Weſens verſiegelt habe, ſo daß man die Schrift Gottes nicht mit Tinte, ſondern mit dem göttlichen Geiſt, nicht auf ſteinerne Tafeln, ſondern auf die lebendigen Tafeln des Herzens geſchrieben, in ſich tragen müſſe. (wie es im theolog. polit. Tractat c. XII. heißt: Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiae, aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, i. e. humanae menti inscriptam esse, eamque verum esse dei syngraphum, quod ipse suo

sigillo, nempe sui idea, tamquam imagine suae divinitatis, consignavit). Er forderte daher zuerſt, daß man aufhören ſolle, den Buchſtaben anzubeten.

So war es Spinoza, welcher in der von ihm begründeten Wiſſenſchaft die erſte Feindſchaft ausſäete zwiſchen dem Worte Gottes in der Schrift und dem Worte Gottes im Geiſt, welchen letzteren, als das wahre Wort, er zugleich als den entſcheidenden Meiſter des Buchſtabens hinſtellte, indem er damit die erſte Hand anlegte an die kritiſche Zerſetzung und Sichtung der bibliſchen Schriften, wie ihn denn auch David Strauß in ſeiner Glaubenslehre den „Vater der bibliſchen Kritik" genannt hat.

Aber, wie jede große That zugleich ihre Strafe in ſich trägt unter den Bedingungen ihrer Zeit, ſo mußte auch Spinoza als ein Geächteter und Einſamer durch ſeine Zeit irren, die Wirklichkeit, welche er in ſeinem Bewußtſein zur ewigen Seligkeit ſich verklärt hatte, ſtieß ihn als einen ihr nicht Zugehörigen aus und brandmarkte ihn als einen Heimathloſen auf der Erde. Vom Judenthum ausgetreten, bekannte er ſich doch zum Chriſtenthum nicht, und alle Gegenſätze des Lebens, welche er in der höheren Geiſteswiſſenſchaft hatte verſöhnen wollen, drangen nun als Schmach und Verfolgung auf ihn ein, und ließen ihn, allein mit den Wundern ſeines innern Himmels, einſam ſterben. Spinoza, nicht Chriſt und nicht Jude, der in die Herrlichkeit der abſoluten Subſtanz ſich einſpinnende Indifferenzpunct des Chriſtenthums, erzeugte doch im Pantheismus, kann man ſagen, den ewigen Juden des modernen Geiſteslebens, der ſeitdem noch nicht darin ausgeſtorben iſt. Wenn es Einige als die Aufgabe des Judenthums haben erkennen wollen, mit der Idee des einigen und geiſtigen Gottes ſich in alle Nationalitäten hineinzuſetzen, und unter alle Völker zerſtreut, als dieſe ewig ſchmerzliche Mahnung an den

Monotheismus unter ihnen dazuſtehen, ſo hat Spinoza, welchen man den größten Juden nach Chriſtus genannt hat, dieſer Miſſion des jüdiſchen Volkes gewiſſermaßen den Schlußpunct gegeben durch den Pantheismus, in dem alle poſitive Beſonderheit der Religionen ihre Auflöſung finden muß.

Aus einer jener portugieſiſchen Judenfamilien, die gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts durch Ferdinand den Katholiſchen und Iſabella und den König Emanuel von Portugal aus jenen Landen in ſo großen Maſſen vertrieben wurden, ſtammte Baruch von Spinoza ab, der im Jahre 1632 zu Amſterdam geboren worden. Dieſe portugieſiſchen Judenfamilien, deren es auch heut noch in einigen Gegenden Deutſchlands mehrere giebt, haben ſtets den Vorzug einer adeligen Abſtammung behauptet, und dies erklärt uns auch, daß wir dem Namen des Spinoza dieſe Bezeichnung des Adels gegeben ſehn. Nachdem er das Judenthum aufgegeben hatte, verwandelte er ſeinen Vornamen Baruch in Benedict, ſeine Gegner aber nannten ihn Maledict und wollten es damit als einen göttlichen Fluch bezeichnen, durch den er auf die Erde geſchickt worden ſei. Der Beſtimmung ſeines Vaters, Kaufmann zu werden, hatte er ſich ſchon frühe durch ſeinen Drang nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß entzogen. Sein erſter Lehrer war Franz van den Ende, ein Gelehrter von abenteuerlichem Lebenswandel, der ſpäter in Frankreich auf dem Schaffot endigte, und in Amſterdam damals im Lateiniſchen Unterricht ertheilte. Er hatte unter Anderem die ſeltſame Methode, in ſeiner Abweſenheit ſeine Schüler durch ſeine Tochter unterrichten zu laſſen, die ſo gelehrt und ausgezeichnet war, daß ſie im Lateiniſchen und in der Muſik jedem Meiſter an die Seite geſetzt werden konnte. Sie war nicht ſchön, aber durch ihren Geiſt und ihren Witz ſo anziehend, daß

ſich Spinoza in ſie verliebte. Dies war das einzige Mal in ſeinem ganzen Leben, daß die Liebe eine Bedeutung für ihn gehabt, aber er war unglücklich in dieſer Neigung, indem einer ſeiner Mitſchüler, welcher der Schönen ein Perlenhalsband von zweihundert Louisdors an Werth ſchenkte, den Sieg bei ihr davontrug, und nachher hat Spinoza niemals wieder der Macht der Perſönlichkeit, welche er zu ihrer ewigen Befriedigung in die Tiefen der Subſtanz verſenkte, dieſen Reiz zugeſtehen wollen. Sein alter Biograph Colerus hat die Meinung ausgeſprochen, daß Spinoza durch ſeinen Umgang mit van den Ende die erſten Keime des Atheismus in ſich geſogen habe. Dieſer Colerus, der ein lutheriſcher Prediger im Haag geweſen, hat, obwohl er ſich als einen Gegner der Philoſophie des Spinoza zu erkennen giebt, uns doch in ſeiner holländiſch erſchienenen Biographie das treueſte und am meiſten unparteiiſche Lebensbild des großen Weltweiſen überliefert. Seine naive und treuherzige Darſtellung, die er aus mündlichen Nachrichten von den nächſten Umgangsgenoſſen des Spinoza ſelbſt geſchöpft, geht beſonders darauf hinaus, in Spinoza den hohen, edeln und würdigen Mann zur Anſchauung zu bringen, der, unbekümmert um alle Genüſſe uud Anlockungen der Welt, ein einfaches und einſames Daſein ohne Vorwurf verlebte.

Die erſte philoſophiſche Geſtaltung ſeiner Ideen hat Spinoza ſelbſt auf den Einfluß der Philoſophie des Carteſius zurückgeführt. In dieſem erſten ſpeculativen Entwickelungsdrang ſeiner Jugend entfremdete er ſich auch ſofort dem Weſen der jüdiſchen Religion, die in der portugieſiſchen Juden-Synagoge zu Amſterdam alle Starrheit des alten Talmudismus in höchſter Strenge feſtgehalten hatte. Der Zwieſpalt mit ſeinen Glaubensgenoſſen, denen Spinoza ungeſcheut mit geiſtesfreien Anſichten ge-

genüber getreten war, wurde bald so heftig, daß er zu einem öffentlichen Aergerniß für diese Gemeinde ausschlug. Die Rabbinen selbst boten ihm ein Jahrgehalt von 1000 Gulden an, wenn er im Einverständniß mit ihnen bleiben und ihre Synagoge besuchen wolle. Aber Spinoza war nicht zu gewinnen, sodaß sein Leben in Gefahr gerieth, indem er eines Abends, als er spät nach Hause ging, auf der Straße von einem Juden mit einem Dolch angefallen wurde, wobei jedoch nur sein Rock von dem Stich getroffen wurde. Nachdem sich Spinoza darauf vom Judenthum förmlich und feierlich losgesagt hatte, sprachen die Juden selbst eine Excommunication über ihn aus, indem der damals berühmte alte Rabbi Chacham Abuabh den großen Judenbann, der Schammatha genannt wird, über ihn verhängte. Dieser Bann, der das stärkste Anathem der jüdischen Hierarchie ist, und bei dessen Veröffentlichung durch die Rabbinen in frühern Zeiten auf den Zinken geblasen wurde, drückt eine ewige Verstoßung aus der Synagoge und aus aller menschlichen Gemeinschaft aus. Das Formulare eines solchen Bannes hat Colerus in seiner Biographie des Spinoza mitgetheilt. Spinoza aber, nachdem er mit dem positiven Judenthum gebrochen hatte, fühlte sich dadurch auch zugleich über das positive Christenthum hinausgekommen, und trat deshalb niemals zu demselben über, obwohl er im Haag, wohin er sich jetzt begab, öfter lutherische Predigten mit Wohlgefallen angehört haben soll. Hier im Haag verbrachte er sein Leben in der tiefsten Einsamkeit, oft viele Wochen sein Zimmer nicht verlassend, meist nur von Milch und Brot lebend, mit der Ausarbeitung seiner philosophischen Schriften, und mit dem Schleifen von Ferngläsern beschäftigt, denn diese Kunst hatte er schon früher gelernt, um sich damit seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Darin war er einer alten Vorschrift der jüdi-

ſchen Rabbinen gefolgt, die in den Tractaten des Talmud feſtgeſtellt hatten, daß Jeder ſeine Kinder auch ein Handwerk erlernen laſſen müſſe. Einige alte Rabbinen, wie z. B. Jehuda, haben es ausdrücklich feſtgeſtellt, daß jeder Gelehrter auch ein Handwerk oder eine Kunſt nebenher erlernt haben müſſe, weil ſonſt kein ordentlicher und ſittlicher Menſch aus ihm werden könne. Spinoza aber hatte es in der von ihm erwählten Kunſt ſo weit gebracht, daß er ſogar eine neue Art optiſcher Gläſer erfunden haben ſoll. Er war klein von Geſtalt, hatte krauſes, ſchwarzes Haar, auffallend lange ſchattige Augenbrauen, und trug in ſeinem Geſicht ganz den ſcharfen Typus des portugieſiſchen Juden ausgedrückt. Er ging ſehr ſchlecht gekleidet, und beſonders war ſein Schlafrock berüchtigt, in welchem, wie Colerus erzählt, ihn einſt ein Staatsrath, der ihn beſuchte, mit Verwunderung angetroffen haben ſoll. Und als dieſer Staatsrath dem Spinoza deshalb einen Verweis gab, ſoll der Philoſoph der abſoluten Subſtanz erwiedert haben: daß ein Menſch nicht werth wäre einen ſchönen Rock zu haben, da es wider die geſunde Vernunft ſei, um nichtswürdige Dinge eine koſtbare Decke zu legen. Er ſtarb im Jahre 1677 im 44. Jahre ſeines Alters, unter dürftigen und trübſeligen Umſtänden. Der Kurfürſt Carl Ludwig von der Pfalz, der von ihm gehört, hatte ihm eine Profeſſur der Philoſophie an der Univerſität zu Heidelberg anbieten laſſen, jedoch mit dem Hindeuten, daß er durch den Vortrag ſeiner philoſophiſchen Lehren die öffentlich beſtehende Religion nicht gefährden dürfe. Mit der kurzen Antwort, daß er nicht wiſſe was das ſagen wolle, lehnte er die Profeſſur ab. Dieſe Antwort war die erſte Kampfesloſung, welche Spinoza für die Freiheit der Philoſophie ausbrachte, der er neben der Theologie ihren ſelbſtändigen Platz ausbedingen wollte.

Seine erſte Schrift, die im Jahr 1663 herauskam, die Principia philosophiae more geometrico demonstrata war nur eine Erläuterung und Kritik der Lehren des Descartes, deſſen erſten Fundamentalſatz, daß man exiſtire, weil man denke, er darin übereinſtimmend aufgenommen hat. Im Jahre 1670 gab er ſeinen berühmten Tractatus theologico-politicus heraus, worin er den eigentlichen Mittelpunct ſeiner eignen abſoluten Anſchauung feſtſtellte, und in religiöſer Hinſicht beſonders die Freiheit des Geiſtes, nach den in ihm ſelbſt vorhandenen Beſtimmungen die Bibel auszulegen, wahrte. In dieſer Schrift, in den Cogitata Methaphysica, und in ſeiner Ethik, welche erſt unter ſeinen nachgelaſſenen Werken erſchien, hat er den ganzen großen Zuſammenhang ſeiner Lehre vollſtändig entwickelt.

Eine dem Spinozismus verwandte Entwickelung der Philoſophie zeigte ſich in dieſer Zeit in Frankreich durch Nicole Malebranche (1638—1715), welcher ohne Zweifel der größte Philoſoph der Franzoſen zu nennen iſt. Die Ideen des Carteſius, von denen er ausging, ſuchte er auf eine wahrhaft ſpeculative Grundlage zu ſtellen, indem er einen Realgrund annahm, in welchem alles Sein und Denken Exiſtenz, Einheit und Bewegung hätte. Dieſer Realgrund war ihm Gott, und ſo kam Malebranche zu dem Satz, welcher den Kern und Mittelpunct ſeiner ganzen Philoſophie bildet: daß wir alle Dinge in Gott ſchauen. Dieſe weſentlich pantheiſtiſche Anſchauung, durch welche er ſich dem Spinoza näherte, bildete er jedoch viel individueller und gewiſſermaßen körperlicher aus als Spinoza, indem er Gott ſogar als die einzige Grundurſache aller einzelnen körperlichen und ſeeliſchen Bewegungen des Organismus annahm. So wurde ſein Gedankenſyſtem, das er in ſeinem Buch de la recherche de la verité (1674) entwickelte, dieſe religiöſe Myſtik, die an großen

und fruchtbaren Anſchauungen reich iſt, und wahrhaft ſpeculative Elemente in ſich trägt. —

Den bedeutendſten Fortſchritt machte aber jetzt der philoſophiſche Gedanke in Deutſchland durch Leibnitz, der in den Verhältniſſen des ſiebzehnten Jahrhunderts eine eigenthümliche, großartig vermittelnde Stellung einnimmt. Schon die ſprachlichen Trennungen, welche in dieſem Jahrhundert die im ſchroffſten Gegenſatz ſich gegenüberſtehenden Stände charakteriſirten, überwand Leibnitz durch ſeine geniale Vielſeitigkeit, mit der er die verſchiedenen Organe ſeiner Zeit gleichmäßig beherrſchte. Als Weltmann war er der Sprache der höheren Stände mächtig, als Gelehrter ſtanden ihm die klaſſiſchen Formen zu Gebote, als Patriot ſchrieb er deutſch für die höhere Ausbildung und nationale Pflege der Mutterſprache. Leibnitz gab der Wiſſenſchaft zuerſt eine Stellung zur großen Welt, zum Adel und den Höfen, indem er die Werke ſeiner Philoſophie und Forſchung nicht bloß lateiniſch reden ließ, ſondern auch durch die franzöſiſche Sprache jenen Kreiſen der Geſellſchaft annäherte. Aber noch mehr muß in dem höchſten Sinne des ſpeculativ-wiſſenſchaftlichen Geiſtes die wahre Vermittelung und Verſöhnung, welche Leibnitz in die proteſtantiſche Zerfallenheit des Bewußtſeins zu bringen ſtrebte, anerkannt werden. Der einzigen abſolut unendlichen Subſtanz, welche Spinoza gefunden hatte, gab Leibnitz gewiſſermaßen die Individualität zurück, durch ſeine Lehre von den Monaden oder den an und für ſich ſeienden einfachen Subſtanzen, die er als die letzten untheilbaren Prinzipien alles zuſammengeſetzten Daſeins erkannte, und welche Monaden ihm nur dadurch Realitäten ſind, daß ſie ſich durch die ihnen inwohnenden wirklichen Eigenſchaften, die bei keiner Monas ganz ſo ſind wie bei der andern, beſtändig von einander unterſcheiden. Die Leibnitziſchen Mo-

naden tragen daher ſchon die Einheit des Idealen und Realen in ſich und ebenſo geht daraus die wahre organiſche Vereinigung von Geiſt und Körper, die wir im Bewußtſein des Proteſtantismus hatten auseinanderfallen ſehn, grundſätzlich hervor. Denn die ewig vorherbeſtimmte Harmonie aller Subſtanzen, worin die Monadenlehre ſich weiter auseinanderlegte, läßt auch Geiſt und Körper, von wie verſchiedenen Geſetzen auch beide abhängen, doch als übereinſtimmende Darſtellungen deſſelben Allgemeinen erſcheinen (conveniunt vero inter se, vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes sunt repraesentationes universi, Princip. Phil. §. 78—79). So ſehen wir hier in der Begründung der deutſchen ſpeculativen Wiſſenſchaft zugleich die wahre Geſundheit des Lebens als eines in allen ſeinen Theilen gleichberechtigten, den unzertrennten individuellen Menſchengeiſt verherlichenden Ganzen, wie eine neue Heilsbotſchaft ſich andeuten, und obwohl ſie von den unempfänglich gewordenen Organen ihres Jahrhunderts noch nicht lebendig in Fleiſch und Blut verwandelt werden konnte, ſo müſſen wir doch in ihr die erſte Wiederherſtellung der modernen Individualität in die Rechte ihres einen und ungetheilten Daſeins, die erſte Ueberwindung des Trennungsprinzips der Reformation, begrüßen. Dieſe präſtabilirte Harmonie, welche Leibnitz lehrte, und welche die aus der ewigen Weſenheit ſelbſt hervorgehende Uebereinſtimmung aller Zuſtände der Welt in ſich ſchließt, iſt zugleich die erſte wahre Freiheitslehre, die Lehre von der in jeder einzelnen Individualität ſich darſtellenden Freiheit des göttlichen Geiſtes ſelbſt. Leibnitzens Theodicee, in welcher die aus der Reformation ſich losreißenden Gegenſätze des Dogmatismus und Skeptizismus zuerſt ihre Vereinigung in der wahren wiſſenſchaftlichen Gotteserkenntniß anſtreben, die Theodicee erklärt die

wahre Freiheit für diejenige, wo der frei handelnde Wille, der ſich ſelbſt bewegt, in ſeiner That zugleich die höchſte Uebereinſtimmung mit der reinen Vernunft, alſo die abſolute Zweckmäßigkeit, an den Tag legt; dies iſt zunächſt nur die Freiheit der ſittlichen Welt, mit der aber die Freiheit der weltlichen Zuſtände überhaupt, da es bei Leibnitz keinen feindlichen Gegenſatz mehr zwiſchen Welt und Geiſt giebt, unzertrennlich zuſammenhängt. So erhebt ſich hier der theologiſch-moraliſche Grund eines Naturrechts, auf welchem Leibnitz ſpäter ſein bekanntes Syſtem einer Republik der chriſtlichen Völker, die freilich der Hierarchie des Mittelalters ſehr gleich kam, ausführte.

Gottfried Wilhelm Leibnitz wurde im Jahre 1646 zu Leipzig geboren. Der philoſophiſche Genius erwachte in ihm faſt ſchon als Knaben, und Ariſtoteles, Plato, ſelbſt die Scholaſtiker waren die Gefährten ſeiner Kinderjahre, wie uns Leibnitz ſelbſt in einem Aufſatz über ſeine erſte wiſſenſchaftliche Jugendentwickelung merkwürdig geſchildert hat. Vielleicht giebt es kaum ein ähnliches Beiſpiel, wo der Drang des philoſophiſchen Wiſſens ſo unmittelbar als eine Sache des menſchlichen Naturells aufgetreten iſt, als bei Leibnitz, in deſſen Kinderſpiele ſich die Philoſophie miſchte. In ſeinem ſechszehnten Jahre hatte er ſchon ſeine Diſſertation de principio individui geſchrieben, durch deren Vertheidigung er Baccalaureus der Philoſophie wurde. In ſeiner Jugend trieb ihn ein unruhiges Umhergreifen nach allen Richtungen der Wiſſenſchaft. Zugleich mit der Philoſophie beſchäftigten ihn Jurisprudenz, Politik, Mathematik, Phyſik, und er gründete auf alle dieſe Studien ſofort die umfaſſendſten Weltpläne, durch die er das höchſte Ideal der Menſchheit verwirklicht ſehen wollte. So trug er ſich ſchon frühe mit der Herſtellung ſeiner allgemeinen Sprachcharaktere für alle Na-

tionen, durch welche er die Trennung der verſchiedenen Volksſprachen aufheben wollte, mit einer Verbeſſerung des Corpus Iuris, und andern wiſſenſchaftlich idealen Projecten. Wir treffen ihn ſogar während ſeines Anſenthalts in Nürnberg als Secretair einer dortigen Roſenkreuzer-Geſellſchaft an, in die er ſich anfänglich aus Ironie einge ſchlichen, indem er in ſeinem Schreiben, welches er an die Geſellſchaft um Zulaſſung richtete, eine Menge Redensarten aus alten chemiſchen und myſtiſchen Büchern zuſammenſtellte, die er ſelbſt nicht verſtand, die aber einen ſo großen Eindruck machten, daß man ihn für einen vollkommenen Adepten hielt und ungeachtet ſeiner Jugend zum Secretair des Vereins mit einem Jahrgehalt erhob. Nichtsdeſtoweniger ſcheint ſich darauf Leibnitz ſelbſt in Nürnberg in alchymiſtiſche Arbeiten ernſtlich eingelaſſen zu haben. Auch er ſuchte in ſeiner Jugend, wie ſo viele bedeutende Männer ſeiner Zeit, den Stein der Weiſen, und rührte den Schmelztiegel, um Gold zu machen. Doch ſchreibt er darüber in einem ſeiner Briefe, es ſei gut, daß er in der Jugend gelernt habe, was ihm als Mann zur Vorſicht gereichen ſollte, denn er habe ſpäter oft mehreren Fürſten, die ihn zu alchymiſtiſchen Verſuchen angeregt, zur Beſonnenheit rathen können.

Durch ſeine Verbindung mit den Alchymiſten ſcheint Leibnitz auch die Bekanntſchaft mit dem berühmten Staatsmann und Gelehrten Johann Chriſtian von Boineburg gemacht zu haben, der Miniſter des großſinnigen Kurfürſten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn war. Dieſe Bekanntſchaft machte Epoche in Leibnitzens Lebens, indem ſie dem Denker zuerſt die große Welt und die ganze Wirklichkeit als das eigentliche Feld des Gedankens erſchloß, und Leibnitz zu der hohen und umfaſſenden Weltſtellung befähigte, die ihn unter den Philoſophen alter und neuer

Zeit ausgezeichnet hat, und in der er den wahrhaft philosophischen Beruf immer darin erfüllte, daß er aus den Gedanken des Geistes Thaten der Welt zu machen strebte. Nachdem Leibnitz bald darauf in kurmainzische Staatsdienste eingetreten, war der polnische Königsthron, durch die Abdankung Johann Kasimirs, erledigt und zum Gegenstand der Bewerbungen für viele Fürsten und Prinzen geworden. Im Interesse des Pfalzgrafen von Neuburg hatte Boineburg eine Gesandtschaft an den polnischen Reichstag angenommen, und Leibnitz war von ihm gewonnen worden, eine Staatsschrift auszuarbeiten, welche, unter der Maske eines bigotten polnischen Edelmanns und Reichstagsmitgliedes, auf die Königswahl zu Gunsten des katholischen Pfalzgrafen, hinwirken sollte. Leibnitz legte hier sogleich sein Meisterstück in den Kniffligkeiten der Diplomatie ab, indem er unter verstelltem Namen sein Specimen demonstrationum politicarum pro Rege Polonorum eligendo, im Jahre 1669, vor Eröffnung des polnischen Reichstages herausgab. Besonders merkwürdig erscheint in dieser Schrift die Anwendung der mathematisch-philosophischen Methode, wie sie durch Cartesius und Spinoza gegründet worden war, auf eine bestimmte Tagesfrage der Politik und Diplomatie, wobei der jugendlich begeisterte Denker in der Vorrede die eigenthümliche Ueberzeugung ausspricht, daß durch die Beweismittel dieser Methode jeder Leser zur Uebereinstimmung zu zwingen sei.

Die damalige Weltlage, welche sich auf die Erhaltung des westphälischen Friedens stützte, war durch die Uebergriffe der französischen Politik in das deutsche Staats- und Völkerleben, und namentlich durch die willkürlichen Eroberungsprojecte Ludwigs XIV., mit neuen Erschütterungen bedroht. Der Kurfürst, in dessen Diensten Leibnitz stand, hatte sich offen in die Reihen der Opposition gegen Frank-

reich geſtellt, und ſich darin der Tripel-Allianz, die zwiſchen der Republik Holland, England und Schweden abgeſchloſſen worden, zugeſellt. Leibnitz aber theilte mit ſeinem Freund und Gönner Boineburg die heimliche Sympathie für Frankreich, und in dieſem Sinne ſchrieb er im Jahre 1670 in deutſcher Sprache ſeine Denkſchrift: „Bedenken, welchergeſtalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umſtänden nach auf feſten Fuß zu ſtellen.“ Dieſe Schrift iſt ſowohl ihrer ausgezeichneten Sprache wegen bemerkenswerth, in der wir zum erſtenmal ſeit Luther wieder das Deutſche als Organ für die öffentlichen Intereſſen des deutſchen Volkes ergriffen ſehn, als ſie auch durch ihren Inhalt und ihren Grundgedanken ſich wichtig erweiſt, welcher darauf gerichtet iſt, die Nothwendigkeit eines harmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen Frankreich und Deutſchland darzuthun. Dagegen entwirft er zugleich die ſcharfſinnigſten Combinationen, Frankreich in ſeinen ehrgeizigen Plänen auf ſich ſelbſt zurückzudrängen, und ſowohl die deutſchen Gränzen, wie die innere deutſche Nationalität, in Geiſt, Sitten und Sprache, vor allen franzöſiſchen Einflüſſen zu wahren. Hier war Leibnitz auf einen eigenthümlichen Gedanken gekommen, durch den er die Eitelkeit und Thatenluſt Ludwigs XIV. für die europäiſche Politik unſchädlich zu machen und von ihr abzulenken hoffte, nämlich den Gedanken, der Eroberung Aegyptens und der Zerſtörung des türkiſchen Reichs durch die franzöſiſchen Waffen. Dieſe Idee arbeitete Leibnitz ſofort mit hoher Begeiſterung in einer Denkſchrift an Ludwig XIV. aus, und begründete ſie auf das Umfaſſendſte durch ein weites geſchichtliches und politiſches Material und auf einer tiefen philoſophiſchen Grundlage. Dies Project, das Leibnitz bei ſeinem ſpäteren Aufenthalt in Paris in einer perſönlichen Unterredung mit dem König wieder auf-

zunehmen ſuchte, ward jedoch von Ludwig XIV. verworfen. Das mittelalterliche Element der Begeiſterung, das zur Ausführung eines ſolchen Kreuzzuges gegen die orientaliſchen Barbaren nothwendig war, hatte Ludwig XIV, der ſich auf einem ironiſch äſthetiſchen Standpunct der Aufklärung befand, nicht mehr in ſeiner Seele auftreiben können. Vielleicht waren er und ſeine Miniſter auch zu klug, um nicht eine Ahnung davon zu haben, daß ihnen der deutſche Idealiſt, der Philoſophie und Diplomatie künſtlich ineinandergemiſcht hatte, hier nur eine Falle geſtellt, durch die ſie von dem Schauplatz der europäiſchen Politik hinweggelockt werden ſollten. Ein Auszug aus der Denkſchrift Leibnitzens erſchien zuerſt im Jahr 1803 in England, von einem Ungenannten herausgegeben, der, wie es ſcheint, im Dienſt der engliſchen Regierung ſtand, und dadurch nachweiſen wollte, daß die Unternehmung Napoleons zur Eroberung Aegyptens ſowohl in der Idee, als in den ergriffenen Mitteln der Ausführung, aus jenem Project herzuleiten ſei, welches Leibnitz im Jahre 1672 Ludwig XIV. vorgelegt habe. Dieſe Meinung iſt vielfach ſelbſt von bedeutenden Hiſtorikern ausgeſprochen worden, obwohl ſich niemals ein eigentlicher Beweis hat finden laſſen, der es auch nur wahrſcheinlich hätte machen können, daß das Directorium in Paris oder Napoleon ſelbſt von jener Denkſchrift Leibnitzens irgend eine Kunde gehabt.

Die philoſophiſche Richtung des Leibnitz war, wie ich ſchon vorhin angedeutet, vorzugsweiſe die geweſen, daß er in der feſtgeſtellten Harmonie zwiſchen der körperlichen und geiſtigen Natur die wahre Freiheit und Einheit, nicht bloß des Geiſtes, ſondern der Welt überhaupt zu begründen ſuchte. So ſtrebt denn Leibnitz auch die im Chriſtenthum ſelbſt ausgebrochenen Gegenſätze aus dieſem Standpunct heraus wieder zu verſöhnen. In der Harmonie der geiſti-

gen und körperlichen Natur hatten sich ihm schon das Reich der Gnade und das Reich der Natur, welches letztere bei den Reformatoren noch als das Reich der Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit selbst erscheint, in ihren Gegensätzen aufgelöst und zu einem freien Reich der Geister, die in ihrer Gemeinschaft mit Gott den wahren Gottesstaat gründen (civitatem dei h. e. regnum omnium perfectissimum), verbunden. Eine nothwendige Folge davon war die Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Glauben und Wissen, die sich hier zuerst in seinem Geist wissenschaftlich gestaltete, und während Spinoza den Widerstreit zwischen der christlichen Offenbarung und der philosophischen Erkenntniß des Geistes zuerst ins Bewußtsein gebracht hatte, ging Leibnitz von der Nothwendigkeit ihrer Uebereinstimmung aus, freilich zum Theil durch ein rein negatives Verfahren, indem er Das, was in uns den Lehren der Offenbarung widersprechen könnte, nicht als die wahre Vernunft anerkannt wissen wollte, sondern nur als die Corruption und den Irrthum selbst, wogegen er den unumstößlichen Satz hinstellte, daß die göttliche Offenbarung, als die Quelle aller Vernunft, niemals der Vernunft widersprechend erfunden werden könne. Auf diesem Standpunct mußte er sich auch über die Gegensätze des kirchlichen Lebens seiner Zeit hinausgehoben fühlen, und wenn er die Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche auf dem Grund einer allgemeinen vernunftgemäßen Religionswissenschaft erstrebte, so war er mit diesem Gedanken nur zu frühe in seiner Zeit erschienen. Zu seiner Zeit trug er dafür bloß den Vorwurf eines heimlichen Katholiken davon, obwohl er sich gegen mehrere katholische Lehrsätze ausdrücklich erklärte. So sprach er sich auch gegen ein ächt katholisches Lebensprinzip, gegen die Unauflöslichkeit der Ehe,

aus, und konnte es von seinem auf das Prinzip der freien Individualität gestützten Systeme aus nicht anders thun.

Leibnitz war inzwischen in den hannöverschen Staatsdienst getreten, und hatte dort am Hofe Johann Friedrich's eine bedeutende und besonders der Entwickelung seines wissenschaftlichen Lebens günstige Stellung erhalten. Hier in Hannover begann er auch zuerst seine Bestrebungen und weitausgreifenden Unterhandlungen, eine kirchliche Reunion der christlichen Völker hervorzurufen. Leibnitz war selbst Protestant, hatte aber, was die eigentliche Kirchenverfassung anbetrifft, stets mit großer Vorneigung von den Institutionen der katholischen Kirche gesprochen. Nichtsdestoweniger konnte er niemals bewogen werden, zum Katholizismus überzutreten, obwohl er selbst erklärte, daß er, wäre er in der katholischen Kirche geboren, sie nur verlassen haben würde, wenn man ihn seiner Philosophie wegen ausgestoßen hätte. In dieser Hinsicht ist sein Briefwechsel, welchen er mit dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels in den Jahren 1683—1685 geführt, von besonderem Interesse. Dieser ihm sehr befreundete Fürst, welcher in dieser Zeit zum Katholizismus übergetreten war und über seinen Uebertritt eine besondere Schrift unter dem Titel „Discret-Katholischer" herausgegeben hatte, suchte auch Leibnitz vielfach zu bereden, daß er sich zum Convertiten machen solle. Zu diesem Zwecke hatte er eine besondere Schrift in französischer Sprache unter dem komischen Titel „Suegliarino oder Bußwecker für meinen so theuersten als einsichtsvollsten Leibnitz" an ihn ergehen lassen. In den daran sich knüpfenden Verhandelungen hat Leibnitz der katholischen Kirche als der wahren sichtbaren die bedeutendsten Zugeständnisse gemacht, jedoch zugleich behauptet, daß, wenn er sein innerstes Herz entdecken und seinen Gedanken ohne Heuchelei ihre Freiheit

laſſen wolle, er von Rom nicht zum Eintritt in dieſe Kirche angenommen werden könne.

Die Idee der katholiſchen Kirche jedoch, mit welcher ſich Leibnitz trug, erſcheint bei ihm als die eigentliche Spitze ſeines ganzen politiſch-ſpeculativen Syſtems, in dem er die chriſtlichen Völker zu einer neuen Wiedervereinigung aller ihrer Lebensformen berufen wollte. Leibnitz will daher die katholiſche Kirche, und in ihr eine Reunion der Proteſtanten ſelbſt, ſobald dieſe Kirche objectiv als eine Idee der Wiedervereinigung des chriſtlichen Völkerlebens genommen wird. Dagegen lehnt er die katholiſche Kirche in dem perſönlichen Fall ab, wo ſie bloß als eine äußere Schranke für die innere und geiſtige Freiheit des Individuums ihm entgegentritt. Dieſen Widerſpruch, in dem ſich Leibnitz befand, hat er ſelbſt durch den Gegenſatz der inneren und äußeren Communion der Kirche bezeichnet, welche Unterſcheidung ſich mehrfach in ſeinen Schriften findet, indem er in einem Brief an den genannten Landgrafen geradezu ſagt, daß man in der inneren Communion der katholiſchen Kirche ſein könne, ohne in der äußeren zu ſein; mit welcher inneren Communion er aber nur die Idee der philoſophiſchen Gemeinſchaft ausdrückt, die er in ſeinem ſpeculativen Syſtem ſelbſt gründen wollte, dieſe wahre Gemeinſchaft der Heiligen, welche die ganze menſchliche Geſellſchaft ſelber iſt.

Mit dieſen Anſichten des Leibnitz von der Katholizität der philoſophiſchen Idee, wie man es ausdrücken könnte, ſcheinen jedoch ſeine ſpäteren Bemühungen um einſeitige Formen der proteſtantiſchen Kirche, namentlich um die Wiedervereinigung der verſchiedenen Parteien derſelben, und um die Einführung der Liturgie der engliſchen Kirche in Preußen und Hannover, im Widerſpruch zu ſtehen. Leibnitz aber, bei dem ſich, wie wir ſchon geſehen haben, Philoſophie und Diplomatie gern durcheinandermiſchten, und der nicht ſo

leicht dem Gelüst eines diplomatischen Auftrags widerstand, scheint aus diesem letzteren Anreiz hauptsächlich den Verhandelungen Preußens um die englische Liturgie seine Hand geliehen zu haben. Der König Friedrich I. von Preußen hatte bald nach seiner Krönung den Gedanken gefaßt, die Liturgie der englischen Kirche in Preußen einzuführen. Der berliner Hofprediger Jablonski soll dazu den ersten Anstoß gegeben haben, da er ein Freund der bischöflichen Verfassung war, und man ihn kurz vorher in Groß-Polen auf einer Synode der böhmischen Brüder selbst zum Bischof erwählt hatte. Der König selbst hatte den Bischöfen, die er anfänglich nur für die Dauer seiner Krönungsceremonie ernannt, ihre Würde auf Lebenslang bestätigt, und ihnen bedeutende Einkünfte angewiesen. So ließ er auch die englische Liturgie im Jahre 1704 ins Deutsche übersetzen. Leibnitz selbst glaubte vielleicht seinen philosophischen Gedanken einer Hierarchie schon der Verwirklichung entgegenzuführen, wenn er der protestantischen Kirche zu hierarchischen Formen verhelfe, und so nahm er sich dieser Angelegenheit durch eine besondere Denkschrift an, welche er an den König von Preußen richtete, und worin er die kirchliche Hierarchie als eine Hauptstütze der königlichen Macht und Würde, auch in einem protestantischen Staate, empfahl. Leibnitz bediente sich hier des Sprüchwortes der Engländer selbst: no bishop, no king! In Deutschland ließ sich jedoch schon damals ein orthodoxer Lebensgrund, wie er zu einem ächt englischen Kirchenleben gehört, nicht mehr künstlich schaffen, und die Unterhandlungen geriethen bald ins Stocken. Auch der religiöse Geist hat seine nationalen Lebensgewohnheiten, mit denen er unzertrennlich und organisch verbunden ist. Der Grund und Boden des deutschen Lebens hat sich auseinandergethan und gespalten vor der Macht des Gedankens, welche in England aller-

dings noch nicht das Bollwerk der Liturgie erstiegen hat. Aber der religiöse Geist in Deutschland ist nicht durch die englische Liturgie zu retten. Wo der Gedanken eine Kluft gerissen hat, können die orthodoxen Formen nicht mehr darüber hinweghelfen, und andere Mächte müssen erst in diesen Abgrund hinabsteigen, um ihn zu schließen. Mit dem Tode Friedrichs I. von Preußen schienen auch die Sympathieen für die englische Orthodoxie auf dem preußischen Königsthron von selbst erloschen zu sein. Vielmehr traten entschiedene Abneigungen gegen England fortan bei den preußischen Herrschern auf.

14. Die deutsche Poesie im siebzehnten Jahrhundert.

Die unglücklichen Verhältnisse und Ereignisse des siebzehnten Jahrhunderts hatten eine barocke Mischung von Lebenselementen hervorgebracht, welche zum Theil der Barbarei gleichkam, und die deutsche Geistesbildung einer babylonischen Verwirrung fremder Sprachen und Sitten preisgab. Das wüste Völkergetümmel des dreißigjährigen Krieges hatte namentlich dazu beigetragen, den Nationalsinn der Deutschen in dieser Zeit zu verwirren und seiner innersten Kraft zu berauben. Das heimathliche Organ selbst, die deutsche Rede, verstummte wieder in den höher gebildeten Lebenskreisen, wo man, vornehmlich seit dem westphälischen Frieden, ausschließlich das Französische sich angeeignet hatte. Auch als Organ der Wissenschaft und Speculation, die in einzelnen Köpfen weiterarbeitete, war die deutsche Sprache verstoßen worden, da der Gelehrte sich jetzt wieder mehr als

je zu der altklaſſiſchen Latinität zurückwandte, deren die wiſſenſchaftliche Grandezza zu ihrem vollſtändigen Koſtüm zu bedürfen ſchien. Selbſt bei einigen deutſchen Dichtern, wie Jacob Balde (1603—1668) verſchwiſterte ſich die heimathliche Poeſie mit der Sprache der Gelehrſamkeit zu einem wahren Seelenbunde, und wenn man die Begeiſterung und den Gedankenſchwung betrachtet, womit dieſer geniale Jeſuit ſeine lateiniſchen Poeſieen dichtete, ſo muß man erſtaunen über die Nüchternheit und lächerliche Armſeligkeit, der er ſich in ſeinen deutſchen Gedichten, z. B. in dem aus lateiniſchen und deutſchen Verſen gemiſchten de vanitate mundi überlaſſen konnte. Seine beſten Gedichte hat Herder (in ſeiner Terpſichore) in einer trefflichen deutſchen Ueberſetzung erneuert. Deutſchland war aber in dieſer Zeit zerbrochen, entvölkert, an fremde Beſtandtheile preisgegeben, und darum mußte ihm auch die Einheit ſeines Nationalausdrucks wieder verloren gehen.

Nur in dem grünen und geiſtig beweglichen Schleſien war es, wo im ſiebzehnten Jahrhundert die deutſche Muſe einen neuen Heimathsſitz ſich ſchuf und in ihren Liedern die deutſche Sprache zu beſſeren Zeiten hinübertrug. Die erſte ſchleſiſche Dichterſchule, welche durch Martin Opitz gegründet wurde, und auch nach dieſem Manne gewöhnlich als eine neue ihre Zeit beherrſchende Periode bezeichnet wird (ungefähr von 1624—1670), überraſcht uns durch den friſchen Muth, mit dem ſie es plötzlich, in dieſem geiſtesleeren Getümmel des damaligen Deutſchlands, unternahm, einen neuen Schwung in die vaterländiſche Poeſie zu bringen. Der ſchleſiſche Volkscharakter, auf welchen ſich dieſe neue Bewegung ſtützte, konnte ſchon an ſich als ein inniger poetiſcher Grund und Boden angeſehen werden, auf dem die nationale deutſche Dichtung ein eigenthümliches Wachsthum finden mochte. Aber es iſt überhaupt zu be-

merken, daß in Schlesien damals ein erhöhtes geistiges Leben sich begründet hatte, namentlich eine wissenschaftliche und literarische Regsamkeit, die zum Theil mit der lebendigen Verbreitung, welche die Reformation in Schlesien gefunden, zusammenhing.

Martin Opitz, geboren zu Bunzlau im Jahre 1597, (seit seiner Erhebung in den Adelstand von Boberfeld) verdient zwar den Namen eines Vaters der neueren Dichtkunst, den man ihm gegeben, nicht in dem Umfange eines eigentlich productiven Genius, aber er war ein feiner, charaktervoller und durchdachter Geist, welcher die deutsche Literatur in die Schule nahm und ihr eine neue Erziehung widerfahren ließ. Die Correctheit, zu welcher Opitz die deutsche Darstellung zügelte, war eine anmuthige Holländerei, eine Reinlichkeit und Sauberkeit in Worten und Gedanken, der sich sein Naturell offenbar durch seinen Aufenthalt in den Niederlanden zuerst anbequemte. Zweierlei Richtungen machen die Gestalt dieses Schriftstellers bedeutsam für das neue Werden der Literatur. Einmal, daß er als Weltmann vielfältigen Menschenverkehr genossen, und auf Reisen, an Höfen und inmitten der höheren Gesellschaft sich freie Lebens- und Ausdrucksformen zueigengemacht hatte. Dann, daß er auf die Quellen der deutschen Sprache wieder zurückging, eifrige Nachgrabungen nach den versunkenen Schätzen der früheren Zeit anstellte und überhaupt mit klugem Blick Alles beherrschte, was nur im Bereich des Studiums lag. So arbeitete er einen geschmackvollen und tadellosen Typus in sich aus, der durch seine Sicherheit und Geschmeidigkeit wohl eine formelle Grundlage für die neuere Dichtersprache abgeben konnte, aber keine eigentliche innere Macht des Genius ausübte. Jedenfalls bereicherte er das deutsche Literaturgebiet um ein Wesentliches, und wenn ihm auch theilweise ein Vorwurf dar-

aus gemacht werden kann, daß er sich zu viel mit der Nachbildung der ausländischen Poesie und ihrer Formen zu schaffen machte, wie er durch seine zahlreichen Uebersetzungen fremder Literaturwerke bewiesen, so erweiterte er doch dadurch zugleich den Horizont der deutschen poetischen Bildung, und wirkte in dieser Hinsicht zur Vermittelung der literarischen Eigenthümlichkeiten der Nationen, wie später nach weiterem Maßstabe die Führer der romantischen Schule. Besonders waren es die metrischen Formen der deutschen Poesie, welche Opitz mit vielem Geschick nach den Beispielen der ausländischen Dichter neu gestaltete, bereicherte und auf bestimmtere Gesetze zurückführte. So hatte er namentlich den Alexandriner (besonders in seiner Uebersetzung der Antigone des Sophokles) in einer festeren prosodischen Form angewandt, als die Franzosen, welche noch keine eigentliche Messung, sondern nur eine Abzählung der Sylben stattfinden ließen. Als seine Vorgänger in einer gebildeteren metrischen und prosodischen Form der deutschen Sprache können zwar schon die beiden Dichter Rudolf Weckherlin (1584—1651; „zwei Büchlein Oden und Gesänge" Stuttgart 1618) und der begeisterte Jesuit Friedrich von Spee (1591—1635, „Trutz Nachtigall" Köln 1649, „gülden Tugendbuch" Köln 1666) angesehen werden, aber sie standen noch nicht auf der Höhe der gelehrten und weltlichen Durchbildung, die dem Opitz gerade diesen wirksamen Standpunct in der deutschen Literatur gab und ihn zugleich zu einer Vermittelung derselben mit den höheren Ständen seiner Zeit befähigte.

Daß Opitz jedoch keineswegs einer blinden Ausländerei in seinen Bestrebungen hingegeben war, sondern alle fremden Aneignungen, die er machte, nur in den Kern der deutschen Nationalität selbst zu verwandeln strebte, geht aus vielen Stellen seiner theoretischen Schriften über deutsche

Dichtkunst und Sprache hervor, besonders aus seinem Aristarchus sive de contemptu linguae teutonicae, welche Abhandlung Opitz schon im Jahre 1617 als Gymnasiast zu Beuthen schrieb. Er kämpfte darin nachdrücklich für die Reinheit und Aechtheit der deutschen Sprache, brandmarkte alle Ausländerei und Sprachmengerei und empfahl zugleich das Studium der alten klassischen Literatur als die wahre Quelle freier und höherer Bildung. Der eigentliche Canon des neuen und geregelten Geschmacks aber, welcher die literarische Oberherrschaft Opitzens bezeichnete, ist seine berühmte Abhandlung von der deutschen Poeterey, später auch Prosodia germanica von ihm betitelt, die zuerst 1624 in Breslau herauskam und bis zum Jahre 1668 in zehn Auflagen durch Deutschland verbreitet wurde. In diesem Buch ging Opitz im Einzelnen in die Formen der deutschen Darstellung ein und suchte derselben sowohl in grammatischer wie in höherer künstlerischer Hinsicht ihre Normen zu geben.

Die eigenen dichterischen Arbeiten des Martin Opitz haben einen vorherrschend didaktischen Charakter, doch liest man in seinen „poetischen Wäldern" auch einige Lieder, die aus einer innigen dichterischen Anschauung geflossen sind. Besonders versteht er sich auf die Beschreibung, und hierin ist vornehmlich sein Gedicht „Vesuvius" (1633) berühmt und als Opitzens Meisterstück betrachtet worden. Seine Uebertragung von Rinuccini's schäferlichem Singspiel „Daphne" (welches Stück, mit Musik von Peri, zum ersten Male in Florenz 1594 gegeben war) kann gewissermaßen als die erste deutsche Oper betrachtet werden; sie wurde von Schütz (Sagittarius) componirt und kam am Dresdener Hofe zur Aufführung.*) —

*) Gesammt-Ausgaben von Opitzens Werken sind: die

Eine eigenthümliche Förderung des literarischen Lebens wurde in dieser Zeit durch die sogenannten Sprachgesellschaften erstrebt, die zum Theil nach dem Vorbild der italienischen Akademieen, besonders der Academia della crusca gestiftet wurden, jedoch eher guten Geschmack und Darstellung in Deutschland verdarben, als daß sie ihn hätten reformiren sollen. Spielerei und gemüthliche Albernheiten wurden der Charakter der deutschen Gesellschaften des siebzehnten Jahrhunderts. Sie hätten für die Nationalliteratur denselben Mittelpunct abgeben können, wie die Universitäten für die wissenschaftliche Bildung, aber solche Concentrationen oder Vertretungen hat die deutsche Literatur jederzeit vergebens angestrebt. Die deutschen Gesellschaften des siebzehnten Jahrhunderts waren in allen Schwächen ihres Zeitalters mitten befangen und verzierten dieselben noch mit allerhand phantastischem Aufputz und Gaukeleien, mit denen sie ihre Statuten behingen. Die bedeutendste dieser Gesellschaften war die fruchtbringende oder der Palmenorden, gestiftet auf der Wilhelmsburg zu Weimar, den 24. August 1617, unter den Auspizien dreier Herzöge zu Sachsen, Johann Ernst, Friedrich und Wilhelm, und zweier Fürsten von Anhalt, wie sich denn überhaupt diese Gesellschaft stets durch die Mitgliedschaft hoher fürstlicher und adeliger Häupter auszeichnete. Unter den Schriftstellern, welche dieser Gesellschaft angehörten, ist Opitz selbst, als „der Gekrönte" zu nennen. Außerdem der durch sein Buch „von den Ursachen des teutschen Kriegs" (Frankfurt 1617) bekannte weimarische Archivar Friedrich Hortleder, fer-

---

Danziger (1641, 2 Bände), die Amsterdamer (1646, 3 Bände), und die Breslauer (1690, 3 Bände). Doch sind sie alle mehr oder weniger unvollständig.

ner der Dichter Dietrich von dem Werder, ein Oberſt in Guſtav Adolf's Heer, der Arioſto's raſenden Roland und Taſſo's befreites Jeruſalem ins Deutſche überſetzte und einen politiſchen Roman Diana, auf die Verhältniſſe des dreißigjährigen Krieges gebaut, ſchrieb (1644); Franz Freiherr von Logau (1604—1655), deſſen wohlverdienter Ruhm als epigrammatiſcher Dichter durch Leſſing und Ramler erneuert und ſeitdem bis in die Gegenwart hinein lebendig geblieben iſt (100 deutſche Reimſprüche, Breslau 1638, und 3000 (eigentlich 3553) deutſche Sinngedichte, Breslau 1654, herausgegeben von Leſſing und Ramler, Leipzig 1759, überarbeitet von Ramler, Leipzig 1791); Philipp von Zeſen (oder Caeſius, 1619—1689), als Dichter durch äußerſt zahlreiche lyriſche und ſchäferliche Poeſieen bekannt; J. G. Schottel, durch ein in grammatiſcher Hinſicht bedeutendes Werk „ausführliche Arbeit von der deutſchen Hauptſprache" (Braunſchweig 1663) bekannt; Andreas Gryphius („der Unſterbliche"); Moſcheroſch und Andere.

Der fruchtbringenden Geſellſchaft folgte die deutſchgeſinnte Genoſſenſchaft oder der Roſenorden, durch Philipp von Zeſen und Dietrich Peterſon zu Hamburg geſtiftet. Dieſe Geſellſchaft aber, welche ſich ſpäter in Zünfte, die Roſen-, Lilien-, Nelken-, Rautenzunft u. ſ. w. theilte, gerieth mit ihren Beſtrebungen gegen die Verkehrtheiten des Geſchmacks und namentlich gegen die Sprachmengerei des Jahrhunderts wieder in das entgegengeſetzte Extrem der Pedanterie, und legte den Grund zu jenem abenteuerlichen Purismus in Deutſchland, der den ganzen Bildungsgang unſerer Sprache verkennt und die Freiheit und Aneignungsfähigkeit derſelben an der innerſten Wurzel hemmt. Noch mehr ins Lächerliche hinüber ſchimmerte die Geſellſchaft der Pegnitzſchäfer oder der gekrönte

Blumenorden, gestiftet durch Georg Philipp Harsdörffer (1607—1671), einen nürnberger Rathsherrn, der viele lyrische und schäferliche Poesieen dichtete und auch eine Art von Poetik, unter dem Titel „der poetische Trichter" herausgab; und durch Johann Klaj (1616—1656), der lyrische Schäferpoesieen und auch eine Reihe von Dramen (Engel- und Drachenstreit," „der leidende Christ" Nürnberg 1644, „Herodes der Kindermörder" 1645 u. a.) schrieb. —

Unter den Dichtern, die das von Opitz begonnene Werk edeler poetischer Formenbildung weiterführten, ist vor allen Paul Flemming, aus dem Voigtlande (1609—1640) zu nennen. In ihm war ein origineller Dichtergeist lebendig, der auf einem tiefen deutschen Gemüthsgrunde ruhte, und an Schaffenskraft und poetischer Macht weit den Opitz selbst überragte. Die von Opitz neu angeregten Formen wurden erst durch Flemming mit wahrhaft poetischem Geist und Inhalt erfüllt, wie z. B. das Sonett, in dessen Form Flemming Ausgezeichnetes leistete. Im Liebesgedicht, in dem er eine seelen- und gedankenvolle Gluth in wunderbarer Zartheit und Fülle aushauchte, ist er ebenso sehr Meister, wie im geistlichen Lied, in dem er einen tiefen und kräftigen Herzenston angestimmt hat. Das treffliche Lied: „In allen meinen Thaten," das in alle Gesangbücher übergegangen, ist von Paul Flemming. Die erste Ausgabe von Flemming's Gedichten erschien Jena 1642. Die neueste Ausgabe besorgte Gustav Schwab, Stuttgart 1820.*) Flemming machte mit Adam Olearius (1600

*) Varnhagen von Ense hat im vierten Band seiner Biographischen Denkmale (1827) eine sehr interessante und in allen damaligen Lebensverhältnissen vortrefflich orientirende Biographie geliefert.

—1671) zusammen die Reise nach Persien mit, welche von der holsteinischen Gesandtschaft unternommen wurde und die Olearius (der sich auch als Dichter durch ein Lobgedicht auf Gustav Adolf, und durch ein Lehrgedicht von der Entstehung des Tabacks, 1643, bekannt machte) in seiner „Moskowitischen und Persianischen Reisebeschreibung vom Jahre 1633—39 (Schleswig 1647) beschrieb. Olearius bereichert auch die poetische Phantasie der Deutschen mit orientalischen Anschauungen, indem er Saadi's Giulistan oder Rosengarten und Lockmans Fabeln in deutsche Prosa übersetzt (1654).

Die lyrische Poesie gewann in dieser Zeit durch eine große Anzahl von reichbegabten Talenten eine bedeutende Vertretung und Ausbreitung. Wenn Paul Flemming einer der ersten und größten Lyriker Deutschlands zu nennen ist, so können seine anderen lyrischen Zeitgenossen zwar nicht auf eine so hohe Stellung in der Poesie Anspruch machen, verdienen aber nicht minder im Gedächtniß unserer Nation festgehalten zu werden. Unter diesen ist besonders Andreas Scultetus zu nennen, dessen Gedichte Lessing wieder auffand und (Braunschweig 1771) herausgab. Dieser aus Bunzlau gebürtige Dichter, dessen Lebensverhältnisse uns fast gänzlich unbekannt geblieben, scheint in ganz jungen Jahren um 1642 in Breslau gestorben zu sein. Unter seinen hochtönenden Gedichten, die an innerer Macht weit seinen Meister Opitz übertroffen haben, ist besonders die „österliche Triumphposaune" (Breslau 1642) anzuführen. Ferner erschienen von ihm „der blutschwitzende Jesus," „Friedens Lob- und Krieges Leidgesang" (Breslau 1641) und eine Reihe von Gelegenheitsgedichten. Neben ihm ist sein Freund und Landsmann, der dritte bunzlauische Dichter Andreas Tscherning (1611—1659) anzuführen, der fast ein Nachahmer von Opitz zu nennen ist, wie er auch

in Opitzischer Art ein „unvorgreifliches Bedenken über etliche Mißbräuche in der deutschen Schreib- und Sprachkunst" (Lübeck 1659) herausgab. Als Dichter ließ er geistliche und weltliche Lieder, „deutscher Gedichte Frühling" (Breslau 1642), „Vortrab des Sommers deutscher Gedichte" (Rostock 1655) „Lob der Buchdruckerei" (Breslau 1640) „Poetische Schatzkammer" (Lübeck 1659) erscheinen. Ferner sind zu nennen die Dichter Heinrich Albert, aus dem Voigtlande (1604—1668), Simon Dach, aus Memel (1605—1659), Professor der Poesie zu Königsberg, besonders als Kirchenliederdichter ausgezeichnet, Robert Roberthin (1600—1648), Johann Rist (1607—1667), ein mecklenburgischer Kirchenrath, einer der fruchtbarsten geistlichen Liederdichter, Verfasser des bekannten und zum Theil berüchtigten Liedes: „O Ewigkeit du Donnerwort"), Georg Neumark (1621—1681), Verfasser geistlicher und weltlicher Lieder, darunter des bekannten: „Wer nur den lieben Gott läßt walten"), Samuel von Butschky, ein Breslauer (1612—1678, ein sehr reicher und tiefsinniger Dichter, mit mystischen und katholischen Tendenzen, in denen er aber kräftig, gedankenvoll und schwungreich sich zeigt, Siegmund von Birken (oder Betulejus, 1626—1681) ein Böhme von Geburt, der geistliche und weltliche Gedichte schreibt und auch als Dramatiker (Margenis, ein Festspiel) thätig ist, J. Georg Schoch, der außer seinen lyrischen Gedichten auch eine „Comedia vom Studentenleben" (Leipzig 1657) herausgiebt, Paul Gerhard, aus Gräfenhainichen (1606—1676), der dem protestantischen Kirchengesang eine einfache, klare und milde Vollendung giebt (Haus- und Kirchenlieder" Berlin 1666), und Johann Scheffler, genannt Angelus Silesius, aus Breslau (1624—1677), dieser tiefsinnige geistliche Epigrammatiker, der in der Geschichte der deutschen Mystik eine eigne Würdi-

gung verdient, und deſſen ſpeculative Bedeutung ebenſo groß iſt wie ſeine poetiſche. („Cherubiniſcher Wandersmann," Wien 1657, „Evangeliſche Perlen," Glatz 1676, „Heilige Seelenluſt, oder geiſtliche Hirtenlieder der in ihren Jeſum verliebten Pſyche," (mit Joſephi Melodieen) Breslau 1668, „Betrachtung der vier letzten Dinge" Schweidnitz 1675). Auch zwei Dichterinnen dieſer Zeit wollen wir hier erwähnen, Louiſe Henriette Kurfürſtin von Brandenburg (1626—1667), Verfaſſerin des Liedes: „Jeſus, meine Zuverſicht," auf deren Veranſtaltung das Berliner Geſangbuch (1653) durch Chr. Runge herausgegeben wird; und die liebliche und ſinnreiche Sibylle Schwarz (1621—1638), die Tochter des Bürgermeiſters zu Greifswald (geiſtliche und weltliche Gedichte, herausgegeben von Gerlach. Danzig 1650). —

In der Mitte dieſer Zeit ſteht ein Genius, der ſich eine umfaſſendere Herrſchaft in dem Reich der Poeſie zu begründen ſtrebte und vorzugsweiſe das Drama mit ſchöpferiſcher Kraft anbaute. Dies iſt Andreas Gryphius, der im Jahre 1616 zu Groß-Glogau geboren wurde und 1664 als Syndicus daſelbſt ſtarb. Das Seltſame und Außerordentliche, das im Charakter dieſes Mannes lag, wurde auch der Grundzug ſeiner dramatiſchen Dichtungen, in denen ein ſtarkes und vielbewegliches Gemüth ſich offenbart und ein ernſter, kräftiger Sinn das Leben ergreift. Man hat dieſen Dichter früher zuweilen mit Shakſpeare verglichen, beſonders iſt dies von Elias Schlegel geſchehen, der eine eigene Abhandlung darüber „Vergleichung Shakſpeares und A. Gryphs" (im dritten Bande ſeiner Werke, Kopenhagen und Leipzig 1764) geſchrieben. Dabei figurirt vornehmlich auch der ſehr äußerliche Umſtand, daß Gryphius in demſelben Jahre geboren, in dem Shakſpeare geſtorben. Gryphius ſcheint ſich aber vielmehr den Holländer Jooſt

van Vondel zum Muster seiner dramatischen Darstellung genommen zu haben. Auch hat er in mehreren seiner Stücke den Seneca und die italienischen und französischen Dramatiker vor Augen gehabt. Eigenthümlich ist dem Gryphius die Richtung auf das Element des Wunderbaren und Gespensterhaften, das in seinen Dramen, oft mit einer großen Kraft der Phantasie, eine so hervorragende Stelle einnimmt, und bei ihm mit um so größeren Ansprüchen auftritt, als der Dichter selbst, wie aus mehreren Zügen in seiner Biographie ersichtlich ist, mit einem eigenthümlichen Glauben an die geheimnißvollen Mächte des Daseins hingegeben war. Dagegen ernüchterte er auch wieder seine Erfindungen durch allegorische und didaktische Elemente, durch moralische Sprüche und ein sentenziöses Pathos, womit er seine Poesie überfüllte. Seine Dramen zeichnen sich häufig durch eine leidenschaftliche Gewalt der Sprache und durch erhabene Schilderungen aus, aber den Charakteren fehlt oft eine bestimmtere Gestaltung, wie auch die ganze Darstellung noch zu keiner irgend künstlerischen Vollendung gelangt. Unter seinen Trauerspielen sind am hervorstechendsten: „Leo Arminius," die Ermordung des byzantinischen Kaisers Leo durch den Aufrührer Michael Balbus behandelnd, ein Stück mit einigen hochtragischen Momenten; ferner „Katharina von Georgien," das romantische Trauerspiel „Cardenio und Celinde," der trocken historische „Karolus Stuartus," der eigentlich nur ein pathetischer und sentenzenreicher Beweis von der Abscheulichkeit des Königsmordes sein soll. Unter seinen Lustspielen, welche Gryphius selbst „Schimpf- und Scherzspiele" betitelt, ist auch heutzutage noch sein übermüthiger Peter Squenz („Absurda comica, oder: Herr Peter Squenz, Schimpfspiel," nach Gottsched's Angabe zuerst 1663 gedruckt) bekannt. Gryphius hat darin die in Shakspeare's

Sommernachtstraum vorkommende Geschichte von Pyramus und Thisbe behandelt, und wenn er auch vielleicht das Shakspearische Stück selbst gar nicht kannte, das übrigens schon um diese Zeit wahrscheinlich durch die englischen Komödianten in Deutschland aufgeführt worden war, so hatte er doch bei der Bearbeitung seines Peter Squenz ein Stück von dem deutschen Dichter Daniel Schwenter (1636 zu Altorf gestorben) vor Augen, woraus er, wie er selbst in der Vorrede sagt, den Stoff zu seinem Peter Squenz entnommen. Schwenter aber scheint entweder ein altdeutsches Fastnachtsspiel oder den Shakspeare'schen Sommernachtstraum selbst zu seinem Stück benutzt zu haben. Einen originellen Schwank zeichnete Gryphius in seinem „Horribilicribrifax," worin er die Renommisterei des Porte-d'epé's vortrefflich satirisirte. Die Stücke des Gryphius haben alle eine regelmäßige Eintheilung in fünf Acte, die bei ihm Abhandlungen heißen. Seine Scenen nennt er Eingänge, die Chöre Reyen. In seinen anderen poetischen Werken, besonders in seinen Oden uud Sonetten, erweist er sich als einen Zögling der Dichterschule des Opitz. Von den Ausgaben seiner sämmtlichen Werke ist die durch seinen Sohn Christian Gryphius besorgte (Breslau und Leipzig 1698, in zwei Theilen) die vollständigste. —

Die zweite schlesische Dichterschule, deren Zeit ungefähr von 1670—1700 zu setzen ist, machte ganz absonderliche Anstrengungen, um der deutschen Poesie einen reichen und genialen Aufschwung zu geben, und wenn auch die Verirrungen, welche den Führern dieser neuen Geschmacksrichtung in Deutschland beigemessen werden, zum Theil sehr bizarrer und phantastischer Art waren, so ließ sich doch auch bei einigen derselben ein bedeutendes Talent und große dichterische Anlage nicht verkennen. Das eigentliche Haupt dieser Schule wird Christian Hofmann

von Hofmannswaldau (1618 zu Breslau geboren und als Rathsherr daselbst 1679 gestorben) genannt. Er, und Caspar Daniel von Lohenstein (aus Nimptsch in Schlesien, 1635—1683) wurden die ersten Urheber der piquanten und hypergenialen Schreibart in Deutschland, die durch die Namen dieser Autoren fast sprüchwörtlich geworden. Hofmann von Hofmannswaldau, ein Mann von großer, bewundernswürdiger und doch verdorbener Phantasie, hatte durch seine excentrischen und üppigen Poesieen die erste Grundlage zu dieser Manier gelegt, welche in ihren Formen zum Theil auf eine Nachbildung der italienischen Poesie sich stützte, wie denn auch Hoffmann eine Bearbeitung von Guarini's Pastor fido herausgab. *)

Eine vielseitigere Thätigkeit zeigte Lohenstein, dem eine große, auch durch mannigfache Reisen genährte Bildung nicht abzusprechen ist. In ihm lagen glänzende geistige Elemente gegeben, die er jedoch nicht zu einer reinen Harmonie verarbeiten konnte, in deren überschwänglicher und absichtlich aufgeschraubter Verwendung aber der „Lohenstein'sche Schwulst" seinen Ursprung erhielt. Den geringsten Gehalt haben seine lyrischen Gedichte, besonders seine geistlichen Lieder („Himmelsschlüssel" und „Geistliche Gedanken.") Auch in der antiken „Heroide," die Hofmannswaldau ebenfalls anzubauen strebte, kann man ihn nicht eben glücklich nennen. Eine in mehrfachem Betracht ausgezeichnete Leistung ist dagegen sein großer Roman Arminius und Thusnelda, der sich an mehreren Stellen zu einer großartigen Energie der Darstellung erhebt und zu-

*) Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Gedichte ist die von B. Neukirch besorgte: „Herrn von Hofmannswaldau und anderer Deutschen auserlesene und bisher ungedruckte Gedichte," 7 Bände, Leipzig 1695—1727 und 1734.

weilen sogar der einfachen Würde eines Geschichtsschreibers in den historischen Partieen nachstrebt. Dieser Roman, zu seiner Zeit vom Lesepublikum verschlungen, für uns wegen seiner Weitschweifigkeit und in stofflicher Hinsicht nicht mehr genießbar, ist das werthvollste Document dieser zweiten schlesischen Schule, in der die Phantasie sich gänzlich aller Zügel der Sprache und Darstellung benächtigte. Lohenstein hatte in dieser Gattung schon Vorgänger in Deutschland gehabt, besonders an Philipp von Zesens adriatischer Rosemunde und Buchholzens Herkules und Valiska. Auf eine merkwürdige Weise hat aber Lohenstein in seinem Roman in der römischen Geschichte zugleich eine Studie über den schlesischen Adel eingewoben, die sich hier sehr sonderbar ausnimmt, und auch für die heutige Zeit noch Interesse hat. Lohenstein hatte seinen Roman, den er schon in seinem Alter begann, nicht mehr vollenden können, worauf sein Bruder die Fortsetzung, und ein Prediger Chr. Wagner den Schluß hinzufügte. Der zuerst von B. Neukirch herausgegebene Roman (Leipzig 1689, 1690, 2 Theile) erschien mit jener Fortsetzung und dem Schluß herausgegeben von B. Chr. Gebauer (Leipzig 1731, 4 Theile). Lohenstein schrieb auch mehrere Trauerspiele, unter denen seine „Cleopatra," „Agrippina," „Sophonisbe" am bekanntesten geworden sind. Seine Bestrebungen um die Reinheit der deutschen Sprache verdienen aber unter allen Umständen anerkannt zu werden. —

Dieser deutsche Gongorismus, der durch Hofmannswaldau und Lohenstein begründet worden, überbot sich noch in den Nachahmern, unter denen Heinrich Anselm von Ziegler und Kliphausen (1653—1690) obenan stand. Seine „Asiatische Banise oder blutiges und doch muthiges Pegu" (Leipzig 1688) veranlaßte zu seiner Zeit eine ganze Banisen-Literatur in Seiten- und Gegenstücken. Nicht ge-

radezu einen Nachahmer dieser Manier kann man den Herzog Anton Ulrich von Braunschweig (1633—1714) nennen, der, außer seinen Romanen, auch durch seinen späteren Uebertritt zur katholischen Religion Aufsehen in seiner Zeit erregte. Durch seine Romane: der „durchlauchtigsten Syrerin Aramena Liebesgeschichte" (Nürnberg 1669, 5 Theile) und „Octavia, römische Geschichte" (Nürnberg 1685—1707) elektrisirte er gewaltig das leselustige Publikum seiner Zeit. Er hatte sich ebenfalls nach Hofmannswaldau gebildet, aber die Darstellung seiner Romane ist einfacher, etwas weniger barock und nicht so üppig. Die Romane dieses bücherschreibenden Fürsten sind auch in gesellschaftlicher Hinsicht bemerkenswerth, indem sie Bilder des Hoflebens und der höheren Lebenskreise in die Interessen der deutschen Lesewelt brachten. Die Romanenliteratur der damaligen Zeit ruhte in Erfindung und Behandlung vornehmlich auf dem französischen Geschmack der Scudéry und des Gaiprenède. Der eigentliche Reiz dieser deutschen Romane aber war das Unmögliche, das gar nicht Existirende, sowohl in Gestalten wie in Ereignissen, und die Deutschen des siebzehnten Jahrhunderts hatten ihr Vergnügen daran, diese Abenteuer eines in die blaue Luft hineinsegelnden Lebens mitzuträumen. Das Wirkliche in diesem Jahrhundert war das Wüste und Unbehagliche, ein Getümmel von feindlichen Bildern, dem man zu entfliehen suchte, und so setzte man sich diese wesenlosen Gestalten einer romanhaften Weltordnung zusammen und bevölkerte magisch die fernen Räume hinter den Bergen. Dies verworrene Jahrhundert war gänzlich ohne Ideale. Sein Zerfallensein mit der Wirklichkeit führte es nicht auf eine ideale Welt, sondern auf eine phantastische hin, zu neuer Verwirrung der Lebensanschauung. Statt der Ideale, welche doch wieder nur eine Wirklichkeit erzielen, geriethen die Deutschen auf

Phantasmagorien, mit denen sie sich in bänderreichen Romanen ihre Sehnsucht nach den bessern Zuständen hintäuschten.

Der berühmte Roman vom „abenteuerlichen Simplizissimus" (Mömpelgart 1669) den ein Musketier des dreißigjährigen Krieges, Samuel Greifenson von Hirschberg, dessen Lebensumstände sonst unbekannt geblieben, unter dem Namen German Schleifheim von Sulzfort verfaßte, behauptet in diesem Sinne seinen eigenthümlichen Werth. Dieses mit frischem Soldatensinn geschriebene Buch liefert ein keckes Sittengemälde auf dem nächsten Grund und Boden der Gegenwart, und tritt der erträumten und fremdartigen Romanenwelt mit einheimischen Elementen gegenüber. Die Phantasie wurde in diesem Roman mitten in die Geschichte des Tages versetzt, der Held ist ein Abenteurer, der nicht mit Luftgebilden, sondern mit den Formen der Wirklichkeit sich herumschlägt, und wenn es auch bizarr und seltsam hergeht, so soll damit gerade das Leben und die Zeit, wie sie sind, geschildert werden.

Auf einem andern Gebiet ist der schon früher angeführte, gelehrte und weltkundige Adam Olearius (1600—1671) zu nennen, der in seiner „Moskowitischen und Persianischen Reisebeschreibung vom Jahre 1633—1639 (Schleswig 1647) die prosaische Darstellung für die Anschauung des Wirklichen bildete. Das Interesse am Reiseleben, das er durch sein damals vielverbreitetes Buch in der Zeit erregte, setzte sich erst zu Anfang des folgenden Jahrhunderts in den zahllosen Robinsonaden fort, die seit Defoe's Robinson Crusoe auch Deutschland in allen Gestalten überschwemmten, und worin sich wieder abenteuerliche Wirklichkeit mit dem Phantastischen mischte.

Die merkwürdigste Mischform des ganzen Jahrhunderts ist aber Abraham a Sancta Clara, eigentlich Ulrich

Megerle, aus Schwaben (1642—1709). In dieſem humoriſtiſchen wiener Hofprediger haben ſich alle Elemente des Wirklichen und Phantaſtiſchen ſeiner Zeit zu einer originellen und gewiſſermaßen halbwahnſinnigen Geſtalt verkörpert. Er kannte die Welt, die Verhältniſſe, das Volk, die Großen, und ſeine Darſtellung legt mit ihren tauſendfältigen Anſpielungen, Gleichniſſen und Beobachtungen das merkwürdigſte Zeugniß davon ab, aber er kleidete Alles zu abenteuerlich in die Hanswurſttracht ein und ſetzte ihm die Schellenkappe auf, wodurch oft ſeine ſchönſten Gedanken wieder in eine burleske Phantasmagorie zerrinnen. Seine Sprache iſt der Tummelplatz aller Elemente dieſer Zeit, ein wirres Schneeflockengewühl von Wörtern und Bildern, ein tumultuariſches Lager mit wüſtem Soldatenlärm, romantiſchen Waldhornsklängen, Kapuzinerweisheit und Marketenderwitzen, und hinter allem durcheinanderſchmetternden Getöſe oft ein zartes und liebliches Gemüth verborgen. Der ſatiriſche Genius dieſes Jahrhunderts brauchte ſo ſtarkes Nießwurz, um das apathiſch gewordene Volks- und Familienleben gewaltſam aufzuſchütteln. Unter den Werken des Abraham a Sancta Clara ſind beſonders zu nennen ſein: „Judas der Erzſchelm“ (Bonn 1687), „Wintergrün; Abraham. Gehab dich wohl“ (Wien 1700), „Reim dich oder ich biß dich“ (Köln 1702), „Heilſames Gemiſch Gemaſch“ (Würzburg 1704) „Hui und Pfui der Welt“ (Würzburg 1710) „Etwas für Alle“ (Nürnberg 1711) „Neu ausgehacktes Narrenneſt“ (Wien 1737, 3 Theile) u. v. a. zu nennen.

Einen ſtrafenden und ernſten Ton der Satire ſtimmte auch J. Mich. Moſcheroſch (1600—1669) an, welcher nach den Sueños des Quevedo ſeine „Wunderliche und wahrhafte Geſchichte Philanders von Sittewald“ (erſt in einzelnen Blättern, dann geſammelt Straßburg 1650) ori-

gineu bearbeitete. Sein Buch ist für die Sittengeschichte in den Jahren des dreißigjährigen Krieges, für die Schilderung der Soldatengräuel des damaligen Deutschlands, in manchen Partieen von culturhistorischer Wichtigkeit. Nur verliert sich dieses Mitglied der fruchtbringenden Gesellschaft oft in gar zu gelehrte Witzeleien und pedantische Wortspiele. Ihm verwandt ist der Satiriker Joh. Balthasar Schuppe (1610—1661), der in seinen unter dem Titel: „Lehrreiche Schriften" gesammelten Satiren (Hanau 1663) manche magisterhafte Richtungen der Zeit und der damaligen Gelehrsamkeit lustig verspottete. Er giebt zugleich in seinen Schriften ein vielseitiges Lebensbild seiner Zeit, indem er die Zustände des Volkes ebenso genau wie die der höheren Gesellschaft und des Hofes in seinen Darstellungen auffaßt. Als Satiriker ist auch Joachim Rachel (1618—1669) zu nennen, dessen in Alexandrinern geschriebene Satiren zuerst Frankfurt 1664, und nachher in mehreren Ausgaben erschienen. Ferner Joh. Wilh. Lauremberg (1591—1659) mit seinen „Veer olde berömede Scherzgedichte durch Hans Willmsen L. Roſt" (1654). —

Die Poesie dieser Zeit, die besonders als Lyrik in weltlichen wie in geistlichen Tönen so reich und mannigfach blühte, hat noch eine große Reihe von Namen aufzuweisen, von denen wir hier nur einige der besten anführen wollen. Christian Weise (1642—1708), der in der Darstellung schon eine Reaction gegen die Lohenstein'sche Schule einleitete und dagegen Einfachheit und Natürlichkeit wieder in die Poesie zurückzuführen strebte. Er war Lyriker, Dramatiker und Romandichter. Seine Romane haben zum Theil eine satirische Richtung, wie „die drei Hauptverderber" (Leipzig 1671), „die drei ärgsten Erznarren der ganzen Welt" (1672), „die drei

klügsten Leute" (1673), „die politischen Näscher" (1686). Als Dramatiker schrieb er zweiunddreißig Stücke, unter denen „der bäuerische Macchiavellus" (Zittau 1679) „Markgraf von Ancre" (Leipzig 1681); Siegmund von Birken oder Betulejus (1626—1681), der, wie er als Dramatiker und pastoraler Dichter mit Glück thätig war, so auch als historischer Schriftsteller in seinem „Ehrenspiegel des Erzhauses Oesterreich" (Nürnberg 1668) eine nicht unbedeutende Leistung in der Geschichtschreibung gab; Mich. Kongehl (1646—1710), geistlicher Liederdichter; Chr. Anton Knorr von Rosenroth, ein Schlesier, (1636—1689), der in mystischer Richtung geistliche Lieder und Spiele schrieb; ebenso Quirinus Kuhlmann, in Breslau 1652 geboren, und zu Moskau 1689 verbrannt, der eine große Anzahl mystischer und fanatischer Schriften geschrieben, die jetzt sehr selten geworden sind, darunter: „Neubegeisteter Böhme" (Leiden 1674), „Himmlische Liebesküsse" (Jena 1672), „Wesentlicher Kühlpsalter" (Amsterdam 1686); J. Chr. Hallmann, auch ein Schlesier (1650—1704), besonders als Dramatiker thätig, Verfasser der „Trauer-Freuden- und Schäferspiele" (Breslau 1773); Hans Aßmann Freiherr von Abschatz (1646—1699), ein Dichter ganz im opitzischen Geschmack („Poetische Uebersetzungen und Gedichte nebst Leben," Breslau 1704); F. R. Ludwig Freiherr von Canitz, (1654—1699) preußischer Minister in Berlin, in seinen Poesieen besonders der Satire und dem Lehrgedicht sich zuneigend („Nebenstunden unterschiedener Gedichte," herausgegeben von J. Lange, Berlin 1700, seitdem in vielfachen Ausgaben und von verschiedenen Herausgebern, von J. U. König, mit der Biographie des Dichters, Berlin 1727 u. flgd. von Bodmer Zürich 1737. von Geßner, Bern 1770); Christian Gry-

phius, Sohn von Andreas Gryphius (1649—1706), der „Poetiſche Wälder„ (Frankfurt 1698) herausgab. —

---

15. Die engliſche Literatur.

In England ſcheint die neuere Geſchichte auf dem Wege einer ganz naturgemäßen Entwickelung des Volkslebens ihre wahre Aufgabe zur unmittelbaren Löſung gebracht zu haben, indem ſie hier die auf das Höchſte ausgebildete Freiheit des conſtitutionellen Staatslebens zugleich mit dem religiöſen chriſtlichen Geiſt in allen Lebensäußerungen ſo feſt und unzertrennlich zu verbinden geſtrebt. Aber doch hat hier die Geſchichte nur ein großartiges Scheinbild ihrer Aufgabe vollbracht, und das freie Staatsleben, zu einem wie herrlichen und bewundernswerthen Organismus auch immer ausgearbeitet, ſteht doch im engliſchen Volke nur als der unendlich praktiſche und äußerliche Nationalgeiſt da, der, zwar frei, aber doch gebunden in dieſer lähmenden Orthodoxie des Lebens, die geiſtige Macht und Bewegung des modernen Gedankens nicht in ſich durchempfunden hat. Daher die ſtarre Einſeitigkeit des engliſchen Geiſteslebens, das immer wieder der eigenthümlichen Schwere des praktiſchen und materiellen Naturells zu erliegen droht.

Hier zeigen ſich die aus der Entwickelung des äußern Staatsorganismus herfließenden Bedingungen des öffentlichen Lebens und der öffentlichen Meinung normgebender als aller Einfluß des Gedankens, der es ſich aber nicht nehmen laſſen wird, auch hier noch ſeine Erſchütterungen und ſeine Trennungen, aus denen erſt die wahre Einheit

wieder erwächst, zu vollführen. Wir werden darum England bei aller Größe seiner Literatur und seiner Verfassung immer nur als den launenhaften Gegensatz zur Entwickelung des modernen Bewußtseins anzuerkennen haben. Ein besonderer Grund davon beruht in der unspeculativen Richtung des englischen Geisteslebens überhaupt, das zwar theilweise in ideale Stimmungen versetzt, aber doch nicht durch Ideen aus den festgezogenen Gränzen der praktischen Nationalität herausgebracht werden kann.

Es giebt nur eine Idee in England, welche eine allgemeine und unumstößliche Gültigkeit erlangt hat, und diese ist zugleich die höchste praktische, nämlich die Idee der constitutionellen Freiheit. Mit ihr verbindet sich der religiöse christliche Sinn, um für die wesentlichsten Lebensäußerungen eine feste und stereotype Form zu schaffen, innerhalb deren sich am Ende auch der Geist und jede Production desselben bewegen muß, wenn ihm der gültige Stempel zuerkannt werden soll. Dazu kommt, daß der Begriff des Dichters, des Literaten, des Philosophen in England niemals in dem tiefinnerlichen Sinne und in einer allgemeinen Bedeutung anerkannt gewesen. Das heißt, die Engländer haben eine rein literarische und geistige Macht als solche niemals anerkannt, und wie sehr sie auch literarische Verdienste geehrt und belohnt haben, so konnten es doch die Schriftsteller nie recht zur Geltung eines in sich selbst anzuerkennenden Standes bei ihnen bringen. Nur was mit dem Staatsleben organisch verknüpft ist, kann als etwas Selbständiges angesehen werden, und die aus der Entwickelung des Staatsorganismus herfließenden Bedingungen des öffentlichen Lebens und der öffentlichen Meinung sind normgebender, als aller Einfluß der Denker. Die eigentliche Philosophie der Engländer ist ihr Humor, der in der That eine eigenthümliche Art von speculativer Bewegungskraft in sich enthält, und

ihre Literatur mit diesem durchaus individuellen Colorit gefärbt hat. Dieser Nationalhumor, meistentheils interessant und von einer kernhaften Fülle des Gemüths zeugend, entspringt auch wieder aus den Gegensätzen des öffentlichen Lebens, dessen schroffe Contraste, wie sie nirgend sonst sich gegenüberstehen, in dieser hin- und herschaukelnden scherzhaften Weltansicht dasselbe Gleichgewicht finden müssen, das sie in der Staatsverfassung durch die künstliche Organisation erhalten.

In England ist aber zugleich der germanische Lebenskern, welcher hier als ein ursprüngliches Volkselement mächtig ist, in seinem wesentlichen Einfluß auf die Bildung der Nationalzustände zu erkennen.

Die Fülle des germanischen Naturlebens hat ursprünglich in der englischen Geistesbildung eine Form der Freiheit gefunden. Das germanische Naturleben, von dem die alte Volkspoesie Englands so herrlich rauscht und überströmt, dies germanische Naturprinzip hat sich in England zuerst mit dem antiken Freiheitsprinzip verbunden, und für diese Verbindung eine feste Gestalt errungen in der brittischen Verfassung, die darum als ein hohes Denkmal der Einigung des modernen Geschichtsgeistes mit der antiken Lebensform ewig bewundert werden wird. Das eigentliche Naturleben der Dinge hat im englischen Staat am meisten die Obmacht behalten. Im König liegt die eigentliche Schwerkraft des Staatslebens gegeben, die er aber nicht aus sich selbst zieht, sondern aus den wahren Lebenskräften der Anziehung und Abstoßung, die in den beiden Kammern des Parlaments sich bewegen, und deren höheres Gleichgewicht, welches die Schwerkraft des Ganzen ist, sich im König ebenso sehr wiederherstellen muß, als dieser aus der allgemeinen Bewegung der Kräfte selbst erst die wahre Lebenskraft empfängt. Die handeltreibenden Staaten, welche

sich vorzugsweise zu Herren der Meere gemacht, haben schon in der alten Welt immer vorzugsweise freie Verfassungen entwickelt. Das Verhältniß zum Meere hat das eigenthümliche Naturelement des englischen Geistes noch mehr bestimmt, und die freie Mischung von Naturleben und Geschichte in ihm begünstigt, wie sie in der englischen Verfassung ursprünglich hervorgetreten, und wie sie in der Literatur Englands durch Shakspeare zu einem der höchsten Ideale der modernen Poesie ausgebildet worden ist. —

Nachdem die Zeit der Barden und der Balladen in England ausgeklungen war, begründeten sich eigentlich künstlerische Formen der Literatur und Poesie zuerst durch den Dichter Geoffroy Chaucer (1328—1400), der als der Stammvater der englischen Nationalliteratur angesehen wird, und durch den auch die englische Sprache selbst ihre erste höhere Organisation zu literarischem und geistigem Ausdruck erhielt. Chaucer bediente sich dazu vorzugsweise der französischen Sprachformen, durch welche er der englischen Darstellung zu einem beweglicheren Ideenverkehr zu verhelfen suchte. Auch strebte er danach, dem Nationalgeist überhaupt eine freiere Richtung zu geben, wie er denn selbst den reformatorischen Bestrebungen Wiklef's anhing und eine Verbreitung derselben sich eifrig angelegen sein ließ. So sehen wir in diesem ersten Dichter der Engländer zugleich die protestantische Geistesfreiheit der neuen Zeit sich ankündigen, und diese protestantische Opposition zeigt sich an vielen Stellen von Chaucer's Gedichten, wo das Mönchswesen mit treffendem Spott angegriffen wird. Sein Hauptwerk sind die berühmten Canterbury-Erzählungen (Canterbury-Tales), die aus einer Reihe von Geschichten bestehen, welche sich eine Gesellschaft von Pilgern auf dem Wege nach Canterbury erzählen. Die Personen dieser Gesellschaft, ein Ritter, Junker, Nonne, Jurist, Koch, Schiffer, Müller u. s. w.

ſind etwas mannigfaltiger individualiſirt, als im Decamerone des Boccaccio, der ſonſt hier offenbar als Vorbild gedient hat. Chaucer benutzte zu dieſen Erzählungen, die theils in Verſen theils in Proſa gehalten ſind, vorzüglich die Stoffe der franzöſiſchen Fabliaux, die er mit der ihm eigenthümlichen humoriſtiſchen Laune und geſunden Natürlichkeit bearbeitete. Die Aneignung und Aufnahme der franzöſiſchen Nationalbildung machte ſich bei Chaucer nicht bloß in der franzöſiſchen Behandlung ſeiner Mutterſprache, ſondern auch in dem ganzen Geiſt der Darſtellung, den er zu franzöſiren ſtrebte, geltend. Es iſt merkwürdig, daß bei der gegenſeitigen Antipathie, welche den Charakteren beider Nationen grundthümlich innewohnt, der erſte Beginn der engliſchen Nationalliteratur gerade auf franzöſiſche Sprach- und Bildungselemente ſich ſtützen mußte. Außer den Canterbury-Erzählungen giebt es von Chaucer noch dreizehn größere Gedichte, darunter ſein Roman von der Roſe (The Romaunt of the Rose), welchen er nach dem bekannten franzöſiſchen Roman de la Rose in freier Nachbildung bearbeitete; und Troilus und Creſſida, ein Gedicht in fünf Geſängen, worin er ſich dem Boccaccio anſchloß.*)

Der durch Chaucer zuerſt betretene Weg einer künſtleriſchen Geſtaltung der Nationalpoeſie zog zwar einige Nachfolger an, die auf demſelben fortarbeiteten, wie Thomas Occleve, John Lydgate u. a., aber ein feſter Boden für eine nationale Literatur in England ſchien noch nicht gewonnen, und die alte freie Volkspoeſie der Balladen, die alle gelehrten Normen verſchmähte, erhielt noch immer wieder zeitweiſe die Oberhand. Dieſe Volksdichter oder

*) Die Canterbury-Tales erſchienen zuerſt um das Jahr 1840 von Caxton gedruckt; eine kritiſche Ausgabe mit einem Gloſſar beſorgte Tyrrwhitt (2 Bände London 1798).

Minstrels, die ihr Lied zur Harfe ertönen ließen, hatten besonders in Schottland, wo das Naturleben am längsten die geistigen Richtungen des Volkes beherrschte, ihre Heimath, und von dort aus kamen auch nach England immer wieder neue Anregungen des volksthümlichen Gesanges herüber. Wenn es auch in Schottland schon an einzelnen Versuchen nicht fehlte, um eine auf literarischer Bildung ruhende Kunstpoesie hervorzurufen, so blieb doch hier die Ballade und das Volkslied vorherrschend die heimische Form der Dichtung, und Jacob I. selbst, König von Schottland (1393—1437), erscheint an der Spitze dieser schottischen Nationalsänger, welche den alten poetischen Stil aufrecht zu erhalten suchten. Unter diesen hat sich besonders der Minstrel Harry unter dem Namen des blinden Heinrich (blind Harry) berühmt gemacht. Er besang das Leben und die Abentheuer des schottischen Ritters William Wallace, in derselben Weise, wie vor ihm der schottische Kunstdichter John Barbour sein Epos von Robert Bruce und dessen Befreiung Schottlands gedichtet hatte.

Die englische und schottische Balladenpoesie enthält den eigentlichen poetischen Kern des Nationalcharakters in sich, und drückt denselben mit einer ungemeinen Beweglichkeit, Fülle und Frische, und mit einer natürlichen Naivetät der Anschauung aus, die einen unwiderstehlichen Reiz auf das Gemüth ausübt. Bei den Schotten gesellte sich noch ein nationales Element der Musik dazu, durch welches sich die dichterische Darstellung noch inniger und wirksamer mit dem Volksgemüth verwebte. Diese Poesieen hängen nicht in einem epischen Cyclus zusammen, wie dies bei andern Völkern der Fall ist, sondern sie beruhen auf einzelnen, individuellen Situationen und Gemüthszuständen, die in irgend einem Moment leidenschaftlicher Spannung ergriffen und mit dramatischer Lebendigkeit und Anschaulichkeit ausge-

führt werden. Rasch, kurz, zuweilen wie athemlos und doch, auf dem dunkelsten und düstersten Hintergrunde, in durchsichtiger Klarheit und geisterhafter Vollendung, sind diese eigenthümlichen Bilder hingestellt. Die Melancholie und düstere Farbengebung, welche gewöhnlich das Charakteristische ihrer Darstellung ist, hat ihren Grund in dem Einfluß, welchen hier das Naturleben auf den Menschengeist in innigster Verschlingung mit demselben ausübt. Wald, Berg und See gewinnen ein persönliches und dämonisches Leben, und betheiligen sich in geheimnißvolle Wirkung an den Schicksalen des Individuums, an den Verwickelungen des Hasses und der Liebe der Menschen. Die englischen und schottischen Balladen und Volkslieder, die vielfach ineinander übergegangen sind, lassen sich in ihrem eigentlichen Alter schwer bestimmen. Die größte Anzahl derselben wurde erst im sechszehnten Jahrhundert aufgeschrieben und gesammelt, obwohl sie in ihrer Entstehung theilweise gewiß schon früheren Jahrhunderten angehören. Die berühmte Sammlung, welche der Bischof Percy unter dem Titel Reliques of ancient English poetry zusammenstellte, liefert den eigentlichen Grundstock dieses alten poetischen Volksschatzes; doch gab es schon früher, besonders in Schottland, mehrfache Sammlungen dieser Art. —*)

Die bestimmteren Gestaltungen der englischen Nationalliteratur beginnen unter der Regierung Heinrichs VIII., dessen wild umhergreifender Despotismus zwar einem selbständigen Geistesleben der Nation keineswegs förderlich zu sein schien, unter dem aber doch, in den mancherlei Kämpfen und Verwickelungen, welche diese Zeit mit sich brachte, und

*) Einen Nachweis der englischen und schottischen Balladensammlungen giebt Bouterwek, in seiner Geschichte der englischen Poesie S. 105.

bei dem Eindringen der protestantischen Richtungen in den Geist der Nation, der englische Charakter zuerst in sich selbst energischere Bewegungen erfuhr. Heinrich VIII. hatte sich selbst, nachdem er wegen seiner Heirathsgeschichten mit dem Papst zerfallen war, zum Helden und Führer des Protestantismus in seinen Landen gemacht, der jedoch in der Form, welche ihm dieser König gab, der Basis der Geistes- und Gewissensfreiheit, welche sein ursprüngliches Leben ist, nicht mehr entsprechend blieb. Die neue englische Episcopalkirche, an deren Spitze sich der König selbst als ausschließlich maßgebendes Oberhaupt auch nach der inneren dogmatischen Seite hin, stellte, wandte die Geistesfreiheit des Protestantismus zu einem System des Geisteszwanges an, doch gingen nichtsdestoweniger aus dieser protestantischen Anregung des englischen Nationalcharakters die entschiedensten Einflüsse zur Belebung wissenschaftlicher und literarischer Cultur und allgemeiner Lebensbildung hervor. Wie in Deutschland, so hatte auch in England die Uebersetzung der Bibel um diese Zeit eine bedeutende Wirkung auf die Entwickelung und Gestaltung der Nationalsprache und des geistigen und wissenschaftlichen Lebens überhaupt. Auch hier erwachten auf den Ruf des Protestantismus die classischen Studien, und von den Literaturen des Alterthums wie von denen anderer neuerer Völker, besonders der Italiener, wurden Aneignungen und Nachbildungen in allen Formen versucht. Unter der Regierung Heinrichs VIII. waren es besonders der Cardinal Wolsey und der Kanzler Thomas More, welche ein höheres literarisches und wissenschaftliches Leben in England zu begründen strebten.

Dieser letztgenannte Staatsmann und Schriftsteller, Thomas More (1480—1535), obwohl er schon gegen die neue protestantische Bewegung des Zeitgeistes heftig eiferte, stand doch selbst mit eigenen bedeutenden Hervor-

bringungen an der Spitze der wissenschaftlichen Bestrebungen. In englischer Sprache schrieb er jedoch nur einige Poesieen, die keinen sonderlichen Ruhm erlangten, seine Hauptwerke aber verfaßte er in lateinischer Sprache, besonders seine berühmte Utopia (1516), diese merkwürdige Schrift, in welcher er das Ideal einer neuen Gesellschaftsverfassung auseinandersetzte, in Phantasieen und Combinationen gesellschaftlicher Formen, die besonders auch die Eigenthumsverhältnisse der Völker betreffen. Der englische Kanzler, welcher selbst der Einführung des Protestantismus in seinem Vaterlande widerstrebte und im Kampf dagegen dem Zorn Heinrichs VIII. auf dem Blutgerüst erlag, war doch den die ganze Gesellschaft umwühlenden und erneuernden Ideen, welche das Jahrhundert der Reformation in seinem Schooße trug, in sich selbst nicht entgangen. So stellte er in seinen Utopieen das Ideal einer gesellschaftlichen Republik auf, worin schon die Grundideen, welche später der Socialismus und Communismus entwickelt hat, besonders die Gemeinschaft der Güter, eigenthümlich ergriffen sind. Er hatte sich darin zunächst Plato's Republik zum Muster genommen, verarbeitete aber diese socialen Entwickelungsideen zugleich auf dem Boden christlicher Weltanschauung. Sein Buch gab den Typus her zu allen nachfolgenden Utopieen, die seitdem in großer Zahl bei allen Völkern hervorgetreten.

Neben Thomas More kann hier Francis Bacon, später Bacon von Verulam genannt (1561—1626), als einer der großen Wiederhersteller des wissenschaftlichen Geistes von Europa, angeführt werden. Was die Männer der Wissenschaft in Deutschland in großen Anstrengungen und Mühen des Geistes und der Forschung anstrebten, das suchte Bacon gewissermaßen in einer wissenschaftlichen Universalidee zu sammeln und zu einer großen organischen Einheit zu erheben, die zugleich den Schlüssel aller Erkenntniß

und alles Wiſſens in ſich enthielte. Sein eigentliches Streben war daher darauf gerichtet, eine große Reform und Reſtauration aller Wiſſenſchaften zu vollbringen, und für alle einzelnen Wiſſenſchaften ein Geſammtband zu finden, durch welches zugleich eine allgemeine Methodik ihrer Behandlung feſtgeſtellt werden könnte. Aus dieſer hohen Anſicht von dem innern Zuſammenhang aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ſchrieb er ſeine Instauratio magna, deren erſter Theil unter dem Titel de dignitate et augmentis scientiarum (1605) herauskam, und urſprünglich in engliſcher Sprache (Of the Proficience and Advancement of Learning) geſchrieben war. In dieſem Buch ſtellte er gewiſſermaßen das encyclopädiſche Syſtem der Wiſſenſchaften auf, welche er nach den drei Grundkräften der Seele, nach Gedächtniß, Phantaſie und Verſtand, eintheilte, und daraus die drei Hauptgliederungen aller Wiſſenſchaft, in Geſchichte, Poeſie und Philoſophie, herleitete. Von dieſem Grundgerüſt aus zeigt er nun, wie die einzelnen Wiſſenſchaften weiter ausgebaut und ihrer urſprünglichen Idee gemäß entwickelt werden können; wie er auch in den am Schluſſe hinzugefügten Desiderata auf die Geſtaltung neuer Wiſſenſchaften hindeutet, welche noch geſchaffen werden müſſen, und worunter ſich auch eine Grammatica philosophica befindet. Der zweite Theil der Instauratio magna iſt ſein Novum Organum sive Indicia vera de interpretatione naturae (zuerſt 1620 erſchienen). In dieſem ſeinem Organon gab Bacon gewiſſermaßen eine Logik und Methodik aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß. Die Philoſophie, welche Bacon zu begründen ſuchte, erwies ſich inſofern als eine Art von Empirismus, als er dieſelbe, der dialektiſch-ſcholaſtiſchen Begriffsrichtung entgegenſtrebend, auf das Princip der Erfahrung begründen wollte, unter welcher er die Wahrnehmung der Gegenſtände durch Induction verſtand. Aber dieſe empiriſche

Anschauung des Bacon hatte doch ihre wahrhaft speculative Bedeutung darin, daß dadurch eine Wissenschaft gesucht wird, welche gewissermaßen eine Abbildung der Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist, und deren reale Elemente in der Durchleuchtung der Idee aufzeigt. So findet sich schon bei Bacon der in der spätern deutschen Identitätsphilosophie ausgeführte Gedanke von der Einheit des Seins und Erkennens angedeutet. Der Hauptsatz des Bacon ist aber der bekannte: Kenntniß ist Macht, und in dieser Herrschaft über die Wirklichkeit, welche er der Wissenschaft zuertheilte, drückte er den Lebens- und Bewegungsgedanken der neuen Zeit ebenso kurz als schlagend aus. —

Während so die Wissenschaft in England sich sofort auf den höchsten und umfassendsten Standpunct zu stellen strebte, auf dem sie sich wenigstens nach ihrer speculativen Seite hin in diesem Lande keineswegs erhalten hat, bedurfte die englische Poesie noch mehrerer vorbereitenden Talente, ehe sie in Shakspeare den Gipfelpunct ihrer äußeren und inneren Vollendung erstieg. Unter diesen Dichtern, welche dem Auftreten Shakspeare's vorangingen, sind besonders Surrey, Sackville, Sidney und Spenser zu nennen. Philipp Sidney (1554—1586) wurde vornehmlich durch seinen Schäferroman Arcadien berühmt, welcher nach seiner Schwester, der Gräfin von Pembroke, der er dies Product zueignete, the Countess of Pembroke's Arcadia, von ihm betitelt wurde. Dieser Roman ist eine der vielen Nachahmungen der Diana des Montemayor, die in den Literaturen aller Völker hervortraten. Originelle Zuthaten hat Sidney wenig in seiner Arbeit hinzugefügt, doch war seine Prosa, ungeachtet ihres romantischen Schwulsts und ihrer geschraubten Phrasen, für die damalige Zeit nicht ganz ohne Verdienst. Die Lieder und Eklogen, welche bei den vier ersten Büchern den Schluß bilden und auch sonst mehr-

fach eingestreut werden, sind zugleich durch den Versuch, englische Herameter, Alexandriner und Ottaven zu bilden, bemerkenswerth. Unter seinen lyrischen Gedichten, die viel Treffliches enthalten, zeichnen sich besonders seine 108 Sonette aus, die unter dem Titel Astrophel and Stella einen besonderen Cyklus bilden und worin er den Gegenstand seiner Liebe (eine Lady Rich), die in Sidney's Arcadien unter dem Namen Philoklea gefeiert wird, in petrarchischer Form, obwohl die Glätte und Anmuth des Italieners nicht erreichend, verherrlichte. Sidney erwarb sich das Verdienst, einen Dichter, der bei weitem höher angelegt war als er selbst, nämlich Edmund Spenser, anzuregen und in seiner Ausbildung zu fördern. Spenser, in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts geboren, setzte in seinem Schäferkalender die von Sidney begonnene bukolische Richtung der Poesie fort. Ein hoher Ansatz zu einem großen poetischen Werke aber wurde seine Feenkönigin (The Fairy-Queen), worin er ein umfassendes romantisches Epos aus dem Kreise der Arturischen Sagen beabsichtigte. Den Gedanken zu diesem Gedicht gab ihm ohne Zweifel die Poesie Ariosto's ein, der Spenser nacheifern und eine gleiche Schöpfung in seiner vaterländischen Literatur gegenüberstellen wollte, aber um den italienischen Dichter noch durch ein eigenthümliches Element zu übertreffen, durchwirkte er den romantischen und märchenhaften Stoff ganz und gar mit der Allegorie, die bei allem Aufwand von Phantasie und dichterischer Kraft, welche Spenser daran wandte, doch ihren erkältenden Einfluß auf das ganze Gedicht nicht verlieren konnte. So sind selbst mehrere Personen, welche in dem Gedicht handelnd auftreten, eigentlich nur Personificationen abstracter Eigenschaften und Begriffe, denen der Dichter sich nicht einmal bemüht hat, einen andern Namen

als den der allgemeinen Begriffe, welche ſie repräſentiren, beizulegen.

Dieſe poetiſchen Leiſtungen hatten dazu gedient, dem engliſchen Geiſt einen flüſſigeren und beweglicheren Ausdruck zu geben und ihm für die höheren und innerlichen Beziehungen des Lebens eine gebildete Sprache zu ſchaffen. Der wahre Mittelpunct der engliſchen Poeſie aber, in welchem alle dichteriſchen Kräfte des Nationalgeiſtes zuſammenſtrömten, wurde das Drama.

Der engliſche Nationalcharakter mit ſeinen hiſtoriſchen und praktiſchen Richtungen konnte der Hervorbildung des dramatiſchen Elements vorzugsweiſe günſtig ſein. Die Bühne gewann daher in England ſchon frühe eine reiche und mannigfaltige Ausbildung. Das Drama nahm aber hier in ſeiner allmähligen Entfaltung denſelben Weg, wie bei andern Völkern, indem es ſich aus den geiſtlichen Spielen, die man in England Miracles nannte, und aus einer ſatiriſchen und farcenhaften Verweltlichung derſelben, entwickelte. Dazu geſellte ſich eine eigenthümliche Gattung moraliſcher Allegorieen in dramatiſcher Form, welche Moralitäten genannt wurden, und urſprünglich aus Frankreich herübergekommen waren. Unter den Stücken dieſer Art ſind der bethlehemitiſche Kindermord (Candlemass-day or the Killing of the children of Israel), der Spottlümmel (Hick-Scorner), Jedermann (Every-man), in welchem die ganze Menſchheit in einer Perſonification erſcheint, die berühmteſten.

Unter den bereits geformteren dramatiſchen Darſtellungen iſt das Luſtſpiel von Frau Gurtons Nähnadel (Gammar Gurton's needle), welches im Jahre 1551 zum erſten Mal gedruckt wurde, beſonders bekannt geworden. Die eigentlichen Vorläufer einer höheren Kunſtvollendung des engliſchen Drama's ſind aber die Dichter: John Lily,

der eigentliche Hofdichter der Königin Elisabeth, der in seinen Schau- und Lustspielen einen gezierten und witzelnden Höflingston zum Besten gab; ferner Christopher Marlow (oder Marloe), der zum Theil noch ein Zeitgenosse Shakspeare's war, ein Dichter von großartigen aber verwilderten Anlagen, von gewaltigen und harten Formen, der aber in seinen Stücken, unter welchen der Jude von Malta, Eduard II., Faust die bekanntesten sind, oft zu den höchsten Gipfeln wahrer Poesie, besonders in tragischer Darstellung, heranstieg;*) Robert Green, der vielleicht der begabteste in dieser Gruppe war, und in einer Reihe von Schauspielen (Pater Baco, Roland), Gedichten und anderen Schriften ein außerordentlich bewegliches, ausdrucksreiches und auch zum Theil humoristisches Talent an den Tag legte, und zugleich auch als moralischer Schriftsteller großen Eindruck auf seine Zeitgenossen machte, indem er von den Ergebnissen seines eigenen wilden, ausschweifenden und mannigfach umhergeworfenen Lebens die ergreifendsten Schilderungen gab. —

Diese poetischen Vorarbeiter, um deren ausführlichere Würdigung sich in neuerer Zeit besonders Ludwig Tieck verdient gemacht hat, gingen dem hohen Meister des modernen Drama's, William Shakspeare, voraus. Shakspeare (23. April 1564— 23. April 1616) ist immer wie der bessere Genius des englischen Volkes selbst gewesen, und je nachdem man in England von der Verehrung Shakspeare's abgefallen oder wieder zu seinem Dienst zurückgekehrt ist, scheint sich danach der Verfall oder die Wiedererhebung des englischen Nationalgeistes zu seiner ursprüng-

*) Der deutsche Dichter Wilhelm Müller gab eine Uebersetzung des „Doctor Faustus von Christoph Marlowe" (Berlin 1818).

lichen Bestimmung beurtheilen zu lassen. Die Shakspearesche Poesie mahnt die Engländer ewig an das ursprüngliche germanische Element ihres Stammes, worin die wahre Gemüthsinnigkeit und Naturfülle ihres Daseins uranfänglich wurzelt, und Shakspeare, wie sehr er auch der wahrhaft englische Dichter ist, der Dichter der strengen historischen Wirklichkeit, dessen Schöpfungen das allmächtige Wort der Geschichte wiederhallen, und an den Quellen eines tiefen Naturlebens sich ersättigen, Shakspeare ist darin zugleich der ächt germanische Dichter, der denn auch in dieser Bedeutung seine andere Heimath in Deutschland selbst finden mußte, und darin für das Herüber- und Hinüberleben der verwandten Volksstämme ein wahrhaft weltgeschichtlicher Repräsentant geworden ist.

Für die englische Geistesbildung selbst wurde Shakspeare ein Hort und Retter, und wenn wir in Frankreich aus der falschen Anwendung der Antike einen unsinnigen Regelzwang der Kunst und die nationale Prachttragödie der Franzosen entstehen sehen, so bewahrte die englische Poesie ihre natürliche, nur der innern Lebenskraft gehorchende Entwickelung einzig und allein durch das Beispiel Shakspeare's, und wurde durch dasselbe immer wieder zu dieser innern Naturwahrheit zurückgebracht. Shakspeare hinderte die falsche Anwendung von Griechenland und Rom durch die wahrhafte Erfassung und Verarbeitung des antiken Geistes, besonders des antiken Volksgeistes, von dem Shakspeare's Dramen sowohl in ihrem innersten Leben durchdrungen sind, als er ihn auch in seiner eigensten Wesenhaftigkeit, namentlich im Julius Cäsar, geschildert und abgebildet hat, wie es sonst nirgend geschehen. Die ächte Anwendung des antiken Geistes, die in der Ausbildung des Lebensprinzips der freien Individualität besteht, hatte die englische Poesie in Shakspeare, und der englische Staat in

seiner constitutionellen Verfassung gefunden, und beides aus der eigensten germanischen Natur heraus, diese in der Politik so verrufene germanische Natur, die hier glorreich die Form der Freiheit aus sich selbst heraus hat davontragen können.

Die dramatischen Werke Shakspeare's sind in folgender chronologischer Ordnung geschrieben: 1. Heinrich VI. Erster Theil. 1589; 2. Heinrich VI. Zweiter Theil. 1591; 3. Heinrich VI. Dritter Theil. 1591; 4. Ein Sommernachtstraum (A. Midsummer Night's Dream) 1592; 5. Komödie der Irrungen (Comedy of Errors). 1593; 6. Zähmung der bösen Sieben (Taming of the Shrew) 1594; 7. Verlorene Liebesmühe (Love's Labours lost) 1594; 8. Zwei Edelleute von Verona (Two Gentlemen of Verona) 1595; 9. Romeo und Julia, 1595; 10. Hamlet, 1596; 11. König Johann 1596; 12. König Richard II. 1597; 13. König Richard III. 1597; 14. Heinrich IV. Erster Theil. 1597; 15. Heinrich IV. Zweiter Theil. 1598; 16. Der Kaufmann von Venedig. 1598; 17. Ende gut Alles gut (All's well that end's well) 1598; 18. König Heinrich V. 1599; 19. Viel Lärm um Nichts (Much ado about nothing) 1600; 20. Wie es Euch gefällt (As you like it) 1600; 21. Die lustigen Weiber von Windsor (the merry Wives of Windsor) 1601; 22. König Heinrich VIII., 1601; 23. Troilus und Cressida 1602; 24. Maaß für Maaß (Measure for Measure) 1603; 25. Das Winter-Märchen (The Winters Tale) 1604; 26. König Lear 1605; 27. Cymbeline 1605. 28. Macbeth 1606; 29. Julius Cäsar 1607; 30. Antonius und Cleopatra 1608; 31. Timon von Athen 1609; 32. Coriolan 1610; 33. Othello, 1611; 34. Der Sturm (the Tempest) 1612; 35. Der heilige Dreikönigs-Abend (Twelft Night) 1614.*)

*) Nach Malone's Attempt to ascertain the chronological order of Shakspeare's plays.

Dieſe Stücke pflegt man vorzugsweiſe als die ächten, dem Genius Shakſpeare's angehörigen Arbeiten zu betrachten, während einige andere, als deren Verfaſſer Shakſpeare auch gewöhnlich genannt wird, wie Titus Andronicus, Pericles, Locrine, Sir John Oldcaſtle, Leben und Tod des Lord Cromwell, frühere Bearbeitungen von König Lear und König Johann u. a. entweder zweifelhaft, oder, wie Tieck zum Theil in ſeinem Altengliſchen Theater nachzuweiſen geſucht hat, in die Jugendzeit des großen Dichters zu ſetzen ſind.

Die Kritik, und namentlich die engliſche und deutſche, hat im Einzelnen für die Beurtheilung und Erläuterung der Shakſpeare'ſchen Stücke ſo viel gethan, daß wir uns hier nur auf die allgemeinſten Andeutungen beſchränken dürfen. Der eigentliche Charakter der Shakſpeare'ſchen Poeſie, durch den ſie ihre Bedeutung für das ganze europäiſche Literaturleben am entſchiedenſten an den Tag legt, beruht aber in der unmittelbaren Geſtaltwerdung der Wirklichkeit, in welcher dieſer Dichter als der wahre Lebensſchöpfer der modernen Poeſie ſich zeigt. An der Gränzſcheide der alten und der neuen Zeit Europa's hervortretend, wird er der ächte Dichter der neuen, aus den reformatoriſchen Bewegungen der Völker erwachſenden Wirklichkeit, indem er die freie Thatäußerung der ſchaffenden Poeſie zugleich mit der Macht und Selbſtbeſtimmung des Gedankens, die an alle Lebensformen ſich hingebende Phantaſie mit dem Maaß und der Innerlichkeit des vernünftigen Bewußtſeins, zu verbinden und ineinszuſetzen weiß. Shakſpeare iſt der Dichter, in welchem das neue Weltalter der Reformation ſeine poetiſche Frucht gebiert. Während es überall ſonſt nur Trennungen des Verſtandes und der Reflexion hervorgerufen, hat es in Shakſpeare ſeinen größten organiſirenden Geiſt gefunden, welcher, auf den Lichthöhen

der Weltbetrachtung ſtehend, die wahrhaft verſöhnende und wahrhaft ausgleichende Einheit von Schaffen und Denken vollbringt. In Shakſpeare fügt ſich die Welt, nachdem ſie durch die Reformation in ihre Gegenſätze auseinandergetreten war, zuerſt wieder zu einem untheilbaren und in ewigen Lebensgeſetzen feſtgefügten Ganzen zuſammen. Die dämoniſchen und elementaren Gewalten des Mittelalters ſind hinter ihm dahingeſchwunden, und in der neuen Lebenswirklichkeit, deren Meiſter und Dichter er iſt, läßt er ſie nur als vergeiſtigte Mächte und Potenzen wirkſam werden. Die Hexen, Geſpenſter und Wundererſcheinungen, wie Alles, was er aus der mittelalterlichen Lebens- und Naturanſchauung überliefert findet, werden in ſeinen Tragödien, wie im Macbeth, Hamlet, Richard III., nur als die innerlich wirkenden Prinzipien zugelaſſen, welche die menſchlichen Charaktere in Bewegung ſetzen und ihre Handlungen und Thaten beſtimmen. Indem Shakſpeare ſo die Naturſymbole des Mittelalters in geiſtige Potenzen umwandelt und damit in die Gedankenelemente der neuen Zeit hinüberführt, macht er ſich dadurch zugleich als den Sohn und Beherrſcher der neuen Weltbildung und der neu begründeten Wirklichkeit geltend.

So iſt der Standpunct Shakſpeare's recht eigentlich der Standpunct der proteſtantiſchen Wirklichkeit, aber derjenigen ächten proteſtantiſchen Wirklichkeit, welche aus den Gründen des freien Selbſtbewußtſeins heraus in helle und klare Geſtalten ſich gliedert, ihre naturkräftig ergriffenen Maſſen der Herrſchaft des Gedankens unterwirft, und die Gegenſätze der Reflexion durch die Poeſie der That zu einer ächten Lebenseinheit verbindet. Dieſer eigenthümliche Standpunct der Shakſpeare'ſchen Weltanſchauung hat zugleich ſeiner dramatiſchen Darſtellungskunſt ihren beſonderen Charakter gegeben, durch den ſie ſich einzig in der modernen Poeſie

hingestellt hat, und durch den das Shakspeare'sche Drama diese gewissermaßen specifische Kunstform und eine vollendete Normalgestalt der modernen dramatischen Poesie für alle Völker geworden ist. Dieser Charakter der Shakspeare'schen Darstellung zeigt sich in dem vollen Freilassen aller Gegensätze des Lebens, die in seinem Drama dicht neben einander und in unmittelbarster Berührung ihre Vertretung finden. So stehen bei ihm das tragische und das komische Element des Daseins in dieser innigen und unaufhörlichen Wechselwirkung zusammen, durch welche es nicht sowohl auf einen schneidenden und auffallenden Contrast abgesehen ist, als sich vielmehr darin ein unmittelbares Gehenlassen der Wirklichkeit, die wahrhaft thatsächliche Auseinanderlegung des realen Lebensstoffes, gewissermaßen in elementarer Freiheit und Selbständigkeit, und mit der göttlichen Naivetät der Weltschöpfung selbst, vollbringt. Diese unmittelbare Realität des Shakspeare'schen Drama's, welche oft eine Unempfindlichkeit und Härte gegen die individuellen Leiden der Menschheit in sich zu schließen scheint, löst sich aber wieder auf und zerschmilzt in der universalen Idee des Lebens, mit welcher der Dichter über und in seinen Gestalten thront und die das innere, überall durchquellende Pathos seiner ganzen Darstellung ist. Aus ihr entnimmt der Dichter diese unendliche Sicherheit seiner Gestaltungen, seinen titanenhaften Trotz und Ungestüm, womit er die Lebensloose mischt und rücksichtslos zur äußersten Entscheidung treibt, seine kindliche Unschuld, mit der er auf die zartesten Farbenspiele des Daseins, auf die leisesten Schwingungen der Existenz, auf die tändelnde Poesie des Augenblicks sich versteht. Demgemäß strömt auch die Sprache, die er seine Menschen sprechen läßt, wie aus den Urquellen der Schöpfung hervor, dreist und rückhaltlos in allen ihren Bezeichnungen, unwiderstehlich machtvoll, immer

das rechte Wort treffend und schaffend, im Hohen und Niederen, im Fürchterlichen und Zarten, im Leichtfertigen und Gemeinen stets gleich ausdrucksvoll und gleich unerschöpflich.

In seinen Dramen hat Shakspeare zugleich den höchsten Typus künstlerischer Objectivität aufgestellt, die in dieser hohen Unterordnung des schaffenden Genies selbst unter den realen Inhalt seiner Darstellung besteht. Wenn sich dabei die eigene Persönlichkeit des Dichters in seiner Darstellung gänzlich zu verlieren und mit einer seltenen Strenge aller subjectiven Genugthuungen zu enthalten scheint, so zeichnet er sich doch gerade in dieser dramatischen Darstellung auch seiner individuellen Natur nach als eine in großen Zügen fertig abgeschlossene und vollendete Persönlichkeit ab, deren substantielles Wesen nach allen Seiten hin offenbar wird. Das höchste Offenbarwerden auch der Persönlichkeit jedes Dichters geschieht doch immer in seinem größten Werk, in dem die Poesie des Objects ihre volle Genugthuung erhalten. In diesem Sinne hat denn auch Shakspeare in seinen Dramen am meisten seine Persönlichkeit offenbart, und bei weitem mehr, als in seinen lyrischen Gedichten, unter denen besonders seine 154 Sonette einen tief beweglichen individuellen Ausdruck haben. Aber all diese weiche Herzenspoesie, welche Shakspeare darin ausströmt, kann, bei vielen einzelnen Schönheiten, doch nur als ein ungenügender Ausdruck seiner selbst angesehen werden. Ebenso sind seine andern beiden Dichtungen Venus und Adonis und der Raub der Lucreka (the Rape of Lucrece) welche er seinem Gönner, dem liebenswürdigen Grafen von Southampton, widmete und die seiner Jugendzeit angehören, nur von geringem und formellem Werth, im Vergleich mit den universalen Lebensoffenbarungen seiner dramatischen Kunst.

In der Zeit der erwachenden Gelehrſamkeit und Philoſophie erſcheint Shakſpeare, der ungelehrte und unſtudirte Dichter, und wirkt, als das reine Genie des Schaffens, lediglich durch die freie That der Production, aber im Sinne der höchſten Ideen des Zeitalters, die er zur Geſtaltung brachte. Das wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Moment des Jahrhunderts, welches ſeine höchſte und wahrhafte Bedeutung darin hatte, die ganze Wirklichkeit zu einem bewußten Eigenthum des menſchlichen Geiſtes zu machen, es konnte keine höhere Befriedigung und Erfüllung erlangen, als durch die aller Wirklichkeit volle Poeſie Shakſpeare's, welche in der freieſten Beweglichkeit des äußeren Lebens, in dem Schickſal des Individuums wie in den Ereigniſſen der Völker und Staaten, zugleich die tiefſten Gründe aller Exiſtenz, den wahren Zuſammenhang des Lebens, das ächte Wiſſen vom Daſein und darin die höchſte Weisheit, entfaltet.*) —

*) Die erſte Sammlung von Shakſpeare's Stücken erſchien unter dem Titel: Mr. William Shakspeare's Comedies, Histories and Tragedies, published according to the true original copies, London 1632 Fol, Seitdem erſchien eine große Reihe von Ausgaben, darunter die bekannteſten von Nic. Rowe 1709, von Pope, 1723, 6 Bde. von Warburton 1747, 8 Bde., von Johnſon 1765, 8 Bde., von Steevens, 1765, von Johnſon und Steevens 1774 und 1778, 10 Bde, von Iſaac Reed 1785, 21 Bde, von Edm. Malone 1786 u. ſ. w. Dieſe Ausgaben ſind es vornehmlich, welche die Grundlage aller ſeitdem erſchienenen Textbeſorgungen und Commentationen Shakſpeare's bilden. Unter den neueſten engliſchen Ausgaben verdient beſonders die von Boswell und Chalmers eine Erwähnung. Die deutſche Ueberſetzung Shakſpeare's, die durch die Arbeit von Wieland und Eſchenburg begonnen wurde, erhielt durch A. W.

Nachdem die englische Poesie in Shakspeare ihren Gipfelpunct erstiegen hatte, suchten die nachfolgenden Dichter den durch Shakspeare gewonnenen Kern der Poesie entweder zum Extrem oder zur Manier oder zu einer ihn wieder abplattenden Correctheit auszubilden. Unter diesen nächsten Nachfolgern Shakspeare's sind besonders die Dichter Beaumont und Fletcher, die ihre zahlreichen Dramen gemeinschaftlich arbeiteten, zu nennen. John Fletcher (1576—1625) und Francis Beaumont (1585—1615), suchten über Shakspeare, dem sie Vieles verdankten und der an einigen ihrer Stücke sogar mit Hand angelegt haben soll, noch hinauszugehen, indem sie seine kräftige dramatische Ergreifung des thatsächlichen Lebens zu einer Zügellosigkeit, Wildheit und Frechheit übertrieben, durch welche sie aus allen Gränzen der Poesie heraustraten. Humoristischer Uebermuth und geniale Erfindung sind ihnen oft nicht abzusprechen, doch arten ihre Darstellungen beständig in Ueppigkeit und Zuchtlosigkeit aus, und selbst ihre Tragödien, darunter besonders die berüchtigte Maids tragedy, sind mit Unanständigkeiten und Zweideutigkeiten überfüllt. Doch sagte dies dem Zeitgeschmack zu und war ein Product desselben, wie denn auch die Stücke von Beaumont und Fletcher zu ihrer Zeit eines Ruhmes genossen, der fast das Ansehen Shakspeare's zu überflügeln schien. In derselben Manier arbeitete Philipp Massinger, der in seinen zahlreichen Stücken, besonders in seinen Tragödien, einen großen Reichthum der Phantasie und eine sehr planmäßige und kunstvolle Anlage der Darstellung zeigt. Einige seiner Schauspiele arbeitete er gemeinschaft-

---

Schlegel (in der letzten Ausgabe ergänzt von Tieck, Berlin 1829—1835, 9 Bde) ihre Vollendung und eine allgemeine Bedeutung für die deutsche Literatur.

lich mit den dramatiſchen Dichtern Thomas Dekker, William Rowley und Thomas Middleton.

Allen dieſen Dichtern kann man bei ihrer unläugbar großen Begabung doch nicht die Bedeutung zugeſtehen, welche Benjamin Johnſon, gewöhnlich Ben-Jonſon genannt, (1574—1637) in der engliſchen Poeſie nach Shakſpeare einnimmt. Bei dieſem Dichter, der als Menſch eine abenteuerliche und wechſelvolle Schule des Lebens durchmachte, iſt es Verſtand, Bildung und Studium der antiken claſſiſchen Poeſie, wodurch er ganz und gar erfüllt und in ſeinen Darſtellungen beſtimmt wird. Von Shakſpeare zuerſt unterſtützt und eingeführt, ſtrebte er doch die Shakſpeare'ſche Richtung der Poeſie durch eine neue literariſche Partei zu verdrängen, an deren Spitze er ſich mit großem kritiſchem Witz und der ganzen Wucht ſeiner klaſſiſchen Gelehrſamkeit ſtellte, und die eine Zeitlang Anklang und Einfluß genug im engliſchen Literaturleben gewann. Aber dies Beſtreben, die Poeſie durchweg auf eine begriffsmäßige und ſchulgerechte Form zurückzuführen, mit welcher Kraft und Anſtrengung es auch zum Theil unternommen wurde, konnte doch in keiner Weiſe ein nachhaltiges Gelingen haben, da alle innere productive Gewalt der dichteriſchen Darſtellung dabei verloren ging. Zuletzt blieb doch nur der Eindruck mühſeliger Pedanterie und Schulweisheit von Ben-Jonſon's Arbeiten zurück. Am vorzüglichſten ſind noch ſeine Luſtſpiele, darunter ſein erſtes und am meiſten berühmt gewordenes Every Man in his humour (Jeder nach ſeiner Laune), welches Shakſpeare ſelbſt auf die Bühne brachte, obwohl Ben-Jonſon hier ſchon, namentlich in dem Prolog, ſeine reformatoriſchen und kritiſchen Feldzüge ankündigte, und beſonders gegen die hiſtoriſchen Schauſpiele Shakſpeare's polemiſirte.—

Die historischen und politischen Kämpfe, welche Volk und Staat in England im siebzehnten Jahrhundert erschütterten, hatten auch auf die Fortentwickelung der englischen Literatur, ihre Richtungen und ihre Formen, einen bedeutenden Einfluß. Das Gegeneinanderringen der verschiedenen Parteien, die in Karls I. Enthauptung und in Cromwell's Herrschaft ihre Hauptmomente ausdrückten, so wie die wachsenden Einflüsse der Puritaner, bestimmten und bedingten auch wesentlich das englische Geistesleben und spalteten den Nationalgeist in Reflexion und Selbstzersetzung. Zugleich begründeten sich in dieser Zeit zuerst auf einer festeren und absichtlicheren Grundlage die eigentlich positiven Normen des englischen Nationalcharakters, die besonders in der Aufführung eines kirchlichen und geistigen Bevormundungs-Systems bestanden und die empirischen und mechanischen Grundrichtungen des englischen Geistes zu einem inneren Zusammenhang concentrirten.

Der Empirismus und Mechanismus des englischen Geistes baute sich zuerst sein wissenschaftliches System durch Thomas Hobbes, aus dessen theologisch-politischer Lehre alle späteren Richtungen des englischen Atheismus und Materialismus herfließen. Hobbes, von dem durch Baco geweckten philosophischen Geist getrieben, hat eigentlich die wahrhaft englische Nationalphilosophie gestiftet, indem er die Gesetze der Physik auf den Staat und die Religion anwandte und überhaupt aus den mechanischen Bewegungen der Natur auch das Leben des Geistes construirte. So dem Charakter des englischen Volkes getreu, in dem das Geistige so leicht und vorzugsweise als etwas Physikalisches betrachtet wird, entwickelte Hobbes aus der Naturlehre die erste Staatslehre Europa's, namentlich in seinem Buch de Cive, das zuerst 1642 erschien, und in seinem Leviathan im Jahre 1651. Den Staat wissenschaftlich zu erkennen,

hatte man in dem neueren Europa überhaupt erſt kurze Zeit vorher durch Hugo Grotius angefangen, der aber den Staat nicht tiefer zu erfaſſen wußte, als indem er ihn auf die Convention, auf willkürliche Verabredung und Vertragsſchließung, und auf die Feſtſtellung des individuellen Eigenthums gründete. Bemerkenswerth iſt, daß man ſich erſt um dieſe Zeit, wo die Wiſſenſchaft die Geſetze der Natur und namentlich die Bewegungen der Himmelskörper zu ergründen angefangen, auch mit der Wiſſenſchaft des Staats, mit dieſem Sonnenſyſtem des geſellſchaftlichen Völkerlebens, zu beſchäftigen begann. Wenn uns Copernikus, wie Lichtenberg ſagte, eine verbeſſerte Ausgabe des Weltſyſtems geliefert hat, ſo hat er uns damit zugleich die erſte Staatslehre vermittelt, und zwar die wahrhaft monarchiſche Staatslehre. Lichtenberg, in einer ſeiner phyſikaliſchen Schriften, die in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erſchienen, bedauerte, daß, wie es eigentlich die jetzige Mode der Zeit mit ſich brächte, er das Sonnenſyſtem gar nicht revolutionnair conſtruiren könne, was ihm beſonders um ſeines Herrn Verlegers willen in der Seele weh thue, denn dieſer Staat des Himmels ſei ſo durchaus monarchiſch, daß ſelbſt ein Komet, die einzige Klaſſe von Geſchöpfen, von deren excentriſchem Verfahren ein ehrlicher Mann noch irgend einmal zweckmäßige Verwirrung erwarten könnte, nur herankomme, um die abſolute Monarchie mit dem Schweife zu ſalutiren, und ſich dann in der ſchönſten Ordnung wieder zurückzuziehn.

So gründete zu einer Zeit, in der das moderne Staats- und Völkerleben zu einer neuen Entwickelung ſich erhoben, Thomas Hobbes das monarchiſche Staatsprinzip auf das neu erkannte Prinzip der Naturlehre, welches aus dem in der Mitte des Weltalls ſtehenden Lichtkörper,

der Sonne, das höchste zwingende Gesetz aller Bewegungen ableitete. Diese Zwingherrschaft des Lichts, welche den ursprünglichen chaotischen Zustand der Natur überwunden und geordnet, trug Hobbes auf das Leben des Staats über, dessen Wesen er ebenso darein setzte, daß die uranfängliche Naturwildheit des Menschen, welche er als den ursprünglichen Zustand des Geschlechts angab, oder, wie er es nannte, dieser Krieg Aller gegen Alle, im Staat seinen Frieden geschlossen und sich in der gesetzlichen Nothwendigkeit desselben hindurchgerungen habe zu einem Zustand der Ordnung und des Rechts. Die unumschränkte Königsgewalt, welche Hobbes in die Mitte seines Staats stellte, war gewissermaßen die aufgefundene höchste Form für den Zwang, welchen der Mensch in erwachender Selbsterkenntniß sich auferlegt hatte, um seine ursprünglich böse Natur darin zu überwinden und durch das Unterordnen aller seiner schlechten Begierden unter eine unbedingte Obergewalt einen Rechtszustand zu erlangen, an diese einzige Gewalt alle seine Rechte zu übertragen und sich darum zum einzigen Ausfluß des Rechts überhaupt zu erheben.

Diese Ansicht vom Staat, in dem ersten wissenschaftlich behandelten Staatsrecht entwickelt, muß aber ebenfalls im Zusammenhang mit ihrer Zeit, aus der sie hervorging, beurtheilt werden. Hobbes, welcher zuerst den absoluten Staat wissenschaftlich construirte, und ihn aus der ursprünglichen Bosheit und Wildheit, aus dem Naturchaos des menschlichen Wesens ableitete, das sich gewissermaßen zu einer Sicherheit vor sich selbst in diesem absoluten Staat gezwungen, Hobbes stand mit dieser Ansicht ebenso auf dem unterwühlten Grunde einer Revolution, wie Rousseau, der von der entgegengesetzten Annahme, daß der Mensch von Natur gut und glücklich sei, zur Construction des Volksstaats gelangt war, in seiner Zeit gestanden. Hobbes, der den Naturzustand für böse hielt,

construirte daraus den absoluten Staat, und zwar im Angesicht eines blutenden Königs, Karls I. von England, der eben sein Haupt auf das Schaffot hatte strecken müssen.

Und zum zweiten Mal erblickte dann in Frankreich die moderne Welt einen fallenden König unter dem Henkerbeil, nachdem aus der entgegengesetzten Idee, daß der Naturzustand gut und glücklich sei, durch Rousseau der Volksstaat construirt worden war. Beide Ereignisse haben in der Geschichte auch äußerlich ihren verhängnißvollen Zusammenhang behauptet, wie sie innerlich die Incidenzpunkte der Ideen bilden, die das neuere Völkerleben vorzugsweise erschüttert haben. Ludwig XVI. im Temple beschäftigte sich bekanntlich, wie Frau von Staël erzählt hat, unverwandt mit dem Schicksal Karl Stuart's von England, dessen Verhältnisse er immer mit den seinigen verglich, und sich daraus, um den unglücklichen Ausgang Karl's I. zu vermeiden, Lehren abnahm, die keineswegs günstig auf seine eigene Lage zurückwirkten. Denn es scheint der Fluch mancher Könige zu sein, daß sie niemals etwas aus der Geschichte lernen können, und selbst da, wo sie lernen wollen, nicht zu ihrem Vortheil. Der König von Frankreich, mit seinen gebundenen Händen und abgeschnittenem Haar vor der Guillotine stehend, unschuldig sterbend, weil die Ideen eines noch nicht vorhandenen und verwirklichten Staats als Gesetze gegen ihn angewandt worden waren, weist mit herzzerschneidender Beziehung auf Karl I. von England zurück, dessen Enthauptung ein Beispiel wurde für die französischen Jacobiner, ohne das sie wahrscheinlich den Tod des sechzehnten Ludwig nicht beschlossen hätten. Karl Stuart von England steht allerdings mit Schuld beladen in der Geschichte seiner Nation da. Während der König von Frankreich nach einem neuen Staatsgesetze gerichtet worden war, das nur erst in den Ideen gegeben lag, welchen Ideen er zum Opfer gebracht wurde, so machte sich

Karl Stuart selbst zum Opfer der absoluten Königsgewalt, die in seinem Lande noch keine bestehende Gültigkeit hatte, sondern der vielmehr das repräsentative System als die eigentlich bestehende und real gewordene Lebensform gegenüberstand. An dem Parlament, diesem heiligen Zion der Britten, auf der Idee des Grundvertrags zwischen König und Volk auferbaut, mußte daher das absolute Königthum auf Tod und Leben mit den Volksrechten zusammenprallen.

Thomas Hobbes, einer der eifrigsten Anhänger Karl Stuart's, und Partei gegen die Revolution nehmend, mußte flüchten, und nahm auf seiner Flucht auch die Idee des absoluten Königthums mit sich, die er in die Wissenschaft hineinzuretten suchte. Auf dieser Flucht schrieb er sein berühmtes Buch de Cive, in welchem er die ganze Welt, und auch alle positive Religion, an den Stufen des unbeschränkten Königthums niederlegte, und diesem eine feste Stelle wenigstens im Staatsrecht sicherte. So behauptete er auch, daß einzig und allein der Landesfürst vorzuschreiben habe, was über Gott gedacht und gelehrt werden solle.

Das System des Hobbes, das gar keine geistigen Substanzen in der Welt gelten läßt, sondern überall nur Körper sah, wurde in dieser materialistischen Anschauung aller Dinge das wahre System des englischen Geistesmechanismus, der jedoch längst in sich hätte zusammenstürzen müssen, wenn er nicht auch tiefere Wurzeln festgesenkt hätte in dem unerschöpflichen Grunde des Naturlebens selbst, das für England das tragende Prinzip seiner Entwickelung geworden.

Die Poesie dieses Zeitraums bewegte sich vorzugsweise in diesen Elementen der öffentlichen Verhältnisse. Edmund Waller (1605—1687) ließ sein Talent der Gelegenheitspoesie gewissermaßen als Wetterfahne zwischen den Parteien

hinundherflattern. Er war ein Dichter ſchöner und wohlgemeſſener Formen und begründete ſich dadurch einen Namen in der engliſchen Literatur. Aber die zweideutige Stellung, welche er als öffentlicher Character inmitten der wechſelnden Verhältniſſe annahm, trug er auch in ſeine Poeſieen hinüber, in denen er bald Cromwell, bald die Reſtauration Karl's II. durch Lobgedichte feierte. Ein entſchiedener royaliſtiſcher Parteigänger war dagegen der Dichter Abraham Cowley (1618—1667), der ſich mit leidenſchaftlichem Eifer in der Sache Karl's I. betheiligte und nach der Rückkehr deſſelben ſeine berühmte Ode upon his Majestys restoration and return ſchrieb.

Der Hauptdichter dieſer Zeit aber wurde John Milton (1608—1674), der in ſeinen vielfachen und in die öffentlichen Verhältniſſe oft tief eingreifenden Schriften dem religiöſen und politiſchen Geiſt Englands in dieſer Periode einen bedeutenden Ausdruck giebt. Als Publiciſt zeigte er ſich beſonders in ſeiner berühmten Vertheidigung des engliſchen Volkes (deſensio pro populo Anglicano), die 1651 erſchien und zur Widerlegung der von Saumaiſe im Jahre 1649 herausgegebenen Vertheidigung des Königs (deſensio regis) dienen ſollte. Der Standpunkt, welchen Milton in dieſer Abhandlung den Parteien gegenüber einnahm, war im Grunde ein ſehr ehrenhafter. Von der Volksfreiheit ſprach er darin in einem großen Sinne, indem er zugleich den Uſurpator Cromwell auf dieſe Freiheit verpflichten wollte. Das Parliament erkannte die Dienſte, welche Milton dem Staat mit dieſer Schrift geleiſtet, durch eine Belohnung von 1000 Pfund an. Seine innige und eifrige Betheiligung an der republikaniſchen Partei verband ſich bei ihm zugleich mit dem Streben nach einer Reform der engliſchen Kirche, gegen deren biſchöflich hierarchiſche Elemente er ankämpfte, und die er, eben ſo wie den Staat,

auf eine von allem Gewiſſenszwang und allem poſitiven Satzungsgeiſt freie Verfaſſung begründet ſehen wollte. Seinen eigentlichen Standpunct in kirchlichen Dingen, durch den er zugleich den Puritanern und Presbyterianern entſchieden gegenübertrat, hat er in einigen Abhandlungen, welche beſonders von der bürgerlichen Gewalt in Kirchenſachen handeln, ausgeführt. Die Sache der politiſchen und religiöſen Freiheit war ihm eine ſo heilige, daß ſelbſt die unheilbare Erblindung, die ihn in Folge ſeiner großen geiſtigen Anſtrengungen befiel, ihn nicht davon abhalten konnte, ſich ferner den Staatsbewegungen thätig hinzugeben. In einem Zeitpunct, wo das Königthum ſchon wieder neue Sympathieen in den Gemüthern gefunden und ſeiner Wiederherſtellung in England nahe war, ſchrieb Milton noch ſeine beiden Flugſchriften upon the model of common wealth und Ready and easy way to establish a free commonwealth. Dieſe im Sinne der Republik geſchriebenen Abhandlungen erſchienen wenige Monate vor der Reſtauration, die keine perſönliche Gefahr für Milton brachte, da der lateiniſche Secretair Cromwell's ſich in der erlaſſenen act of oblivion mitinbegriffen fand, obwohl ſeine defensio pro populo Anglicano und ſein Iconoclastes (welchen er zur Widerlegung des dem König Karl I. zugeſchriebenen Ikon Basilike herausgegeben) von Henkershand verbrannt wurden.

Die Wendung der öffentlichen Verhältniſſe trieb jedoch Milton zur Poeſie zurück, die ſchon die Beſchäftigung ſeiner Jugend geweſen war. In ſeinen Jugendgedichten, die unter dem Titel juvenile poems 1645 zu London gedruckt erſchienen, kündigt ſich ſchon der ſtarke, feierliche und ſchwunghafte, in religiöſer Tiefe befeſtigte und von Freiheit erglühte Sinn aus, welcher die Milton'ſche Poeſie ſpäter auf eine ſo erhabene Weiſe charakteriſirt hat. In dieſe frühere Periode

gehört das beſchreibende Gedicht der Allegro und der Penſeroſo, ein lyriſches Charakterbild von eigenthümlicher Erfindung, ferner die Elegie Lycidas, welche er auf den Tod eines im Schiffbruche verunglückten Jünglings gedichtet, und ein dramatiſches Spiel Comus. Das Werk aber, welches ſeinen eigentlichen Dichterruhm in England und in Europa begründet, das verlorene Paradies (the paradise lost) begann er jetzt, in ſeiner Zurückgezogenheit von den öffentlichen politiſchen Bewegungen, zu dichten und zu vollenden (1665). Der Dichter war ſchon ſiebenundvierzig Jahr, als er dieſe Dichtung ausführte, die als das reife und vollgehaltige Product ſeines ganzen Lebens und aller ſeiner Strebungen uns erſcheint. In dieſer Beziehung aber, in welcher der Dichter auch ſeinen ganzen politiſchen, religiöſen und ſittlichen Charakter in ſeinem Werk niederzulegen und abzubilden geſtrebt hat, kann man ihm nicht diejenige poetiſche Leichtigkeit und Freiheit zugeſtehen, welche der Production des Genies ſonſt ihren Stempel aufdrücken muß. Vielmehr erſcheint das verlorene Paradies oft herbe, ſteif, mit Abſichtlichkeiten überladen und in einer etwas ſchwerfälligen und pedantiſchen Pracht, wie ſehr es auch ſonſt durch ſeine ausgezeichneten poetiſchen Schönheiten unter die höchſten Meiſterwerke aller Nationen ſich reiht. Dem Ideal claſſiſcher Vollkommenheit und Bildung hat Milton vielleicht zu mühſam in ſeiner Darſtellung und Sprache nachgeſtrebt, welche letztere er beſonders mit manchen Neuerungen, denen man zum Theil latiniſirende und gräciſirende Wendungen zum Vorwurf gemacht hat, behandelte. Das verlorene Paradies führt uns in den urſprünglichen Naturzuſtand des Menſchengeſchlechts zurück, in welchem der Sündenfall die erſte dramatiſche Kataſtrophe der Welt bildet. Satan ſelbſt wird dadurch die Hauptgeſtalt der Darſtellung, und das ganze Gedicht verdankt ſeinen Ruhm beſonders dieſer

Figur, die durch Milton's Auffassung eine ganz eigenthümliche Bedeutung für die moderne Poesie gewonnen hat. Bei Milton hat sich der Teufel in der modernen Poesie zum ersten Mal als diese Großmacht des Bösen constituirt, die mit Selbstbewußtsein in dieser Eigenschaft thront und mit aller Gewalt eines königlichen Herrschers sich verkündigt. Das Milton'sche Gedicht hat dadurch mehr den Charakter einer Tragödie, als eines Epos gewonnen, und so schließt es sich auch in seiner ganzen Darstellung mehr dramatisch zusammen, als daß es in epischer Breite und Behaglichkeit auseinanderginge. Die erste Ausgabe des Paradise lost erschien London 1667 in 10 Büchern, die zweite, London 1674, noch mit zwei neuen Gesängen vermehrt. In seinem späteren Alter gab Milton noch ein wiedergewonnenes Paradies (Paradise regained, 1671) heraus. Seine literarische Thätigkeit setzte er unermüdlich und nach allen Seiten hin bis in die letzte Zeit seines Lebens fort. Seine Geschichte von England, eine Logik (1672) und die Discourses of true religion (1673) sind die Frucht seines hohen Greisenalters. —

Ein Spiegel seiner Zeit, obwohl in einem entgegengesetzten Sinne wie Milton, war auch der Dichter Samuel Butler (1612—1673), der sein satirisches Talent, mit dem er reichlich ausgerüstet war, zur Verspottung der Cromwellschen Partei verwandte. Dies that er in seinem berühmten komischen Epos Hudibras, dessen erster Theil 1663, der zweite 1664 erschien; ein dritter Theil kam noch im Jahre 1678 heraus, ohne jedoch einen Abschluß für das ganze Gedicht zu bringen. Es zeigt sich in diesem Gedicht die seltene Erscheinung, die satirische Muse im Dienst des Royalismus und der Loyalität zu erblicken, wie denn Karl II. dies loyal poem auswendig gewußt haben soll, obwohl er den Verfasser in Noth schmachten ließ und nur mit sehr

armſeligen Gaben belohnte. Bei der Anlage des Gedichts hat Butler den Don Quixote vor Augen gehabt.*)

Die royaliſtiſche Richtung, welche die Poeſie in Butler nahm, hatte ſich wenigſtens noch in eigenthümlichen nationalen Formen gehalten. Dagegen zeigte ſie in einigen andern Dichtern, welche ſich der Bewegung der Reſtauration mit ihrem Talent anſchloſſen, eine Hinneigung zu franzöſiſchen Bildungselementen, welche durch die aus Frankreich zurückgekehrten Stuarts ſelbſt ihre Anregung und Begünſtigung fanden. Ein ſolcher Dichter war vornehmlich John Dryden (1631—1701), ein vielbeweglicher und mannigfach begabter Geiſt, der zuerſt in ſeinen heroic stanzas (1658) Cromwell's Lob ſang, bald darauf aber in ſeiner Astraea redux, einem ſchwungvollen Feſtgedicht der Reſtauration, die Rückkehr Karl's II. feierte. In einem andern ſatiriſch politiſchen Gedicht Absalon and Achitophel (1681), welches er gegen die Partei des Herzogs von Monmouth richtete, erſcheint Karl II. allegoriſch in der Figur des Königs David dargeſtellt. Seine eigentliche Thätigkeit als Dichter wandte er dem Drama zu und ſchrieb, mit großer Leichtigkeit der Form, eine Reihe von Bühnenſtücken, die aber nur einen geringen Werth behaupten konnten. Bei ſeinem Talent, ſich allen Parteien hinzugeben, verſuchte er es, nach der Thronbeſteigung Karl's II., auch mit der katholiſchen Religion und erhielt ſeinen Uebertritt zu derſelben mit der Stelle eines königlichen Hiſtoriographen bezahlt. Er ſchrieb jetzt ſeine ſeltſame Fabel the hind and the panther, worin die Römiſche Kirche als eine milchweiße Hirſchkuh vorgeſtellt wird, welche ihre Oberhoheitsrechte gegen die proteſtantiſche Kirche, die unter dem Bilde eines Panthers erſcheint, geltend

*) Eine treffliche deutſche Ueberſetzung gab D. W. Soltau (zweite Auflage, Königsberg 1797).

macht. Mehr Verdienst, als durch alle diese Arbeiten, gewann er sich durch seine Uebersetzungen alter klassischer Dichter, besonders des Persius, Juvenal und des Virgil, sowie durch seinen Dialog über die dramatische Dichtkunst (Essay on dramatic poesy), der damals ein großes kritisches Ansehen in England erlangte. Unter seinen lyrischen Arbeiten ist besonders sein Alexanderfest (Alexander's feast or the power of music, in honour of St. Cecilia's day) durch die Composition von Händel (1725) berühmt und verbreitet worden. —

Die durch Dryden geschaffene Eleganz der Formen, die vorzugsweise auf französischer Bildung fußte, ward besonders durch Alexander Pope (1688—1744) in eigenthümlicher und bedeutender Weise fortgesetzt. Dieser tiefgebildete Geist machte sich schon im Knabenalter durch seine Ode an die Einsamkeit (Ode on solitude) bekannt. Einige Hirtengedichte, sein Messiah, eine biblische Ekloge, sein Lehrgedicht über die Kritik (Essay on criticism), sein Lockenraub (Rape of the lock, 1712) und seine Beschreibung des Waldes bei Windsor (Windsor-forest) begründeten seine Stelle in der englischen Literatur. Unter diesen hat die komische Epopöe der Lockenraub von jeher wegen der Virtuosität, mit der hier der kleinlichste und unwichtigste Gegenstand zu einer anziehenden und witzigen Behandelung gelangt, Bewunderung erregt Durch das Bedürfniß, welches damals im englischen Publikum entstanden war, eine vollkommene Uebersetzung des Homer zu haben, wurde auch Pope aufgefordert, sich an diese Aufgabe zu machen. Er begann zuerst die Uebersetzung der Iliade, die er in fünf Jahren vollendete (London 1716—1720, 6 Bände). Von der Odyssee übersetzte Pope nur 12 Bücher; die Uebertragung der anderen gehört den Dichtern Elijah Fenton und William Broome. Die auf Subscription herausgegebene Uebersetzung der Iliade, für welche

der Band auf eine Guinee festgesetzt wurde, machte den Dichter reich und trug ihm nach Abzug aller Kosten 5320 Pfund ein. Als philosophischen Dichter zeigte er sich in seinem Lehrgedicht über den Menschen (Essay on man 1733—34), worin er in drei Episteln eine Reihe treffender Beobachtungen über menschliche Zustände und menschliches Glück vortrug. Die philosophischen Glückseligkeitstheorieen des Lord Bolingbroke, welchem er sein Gedicht gewidmet, und des Grafen Shaftesbury, bildeten den Einschlag in dies didaktische Gedicht Dazu gesellten sich Anschauungen aus der Theodicee des Leibnitz, und wie einige seiner theologischen Gegner ihm vorwarfen, sogar Anklänge an den Spinozismus. Die Vereinigung von Poesie und Philosophie zu einem großartigen Ganzen, wonach Pope hier strebte, ist ihm jedoch insofern nicht gelungen, als daraus nur eine glatte, regelmäßige und elegante Sentenzendarstellung hervorgegangen, die im Grunde weder auf poetische noch auf philosophische Bedeutung Anspruch machen kann. An dies Lehrgedicht vom Menschen schließen sich Pope's moralische Versuche (Moral essays), in denen er satirische Lebens- und Sittenbilder zeichnen wollte. Seine zahlreichen Gegner, die sowohl gegen seine dichterischen Arbeiten wie gegen seine Homer-Uebersetzung aufgetreten waren, fertigte er in Masse in seiner berühmten Dunciade ab, deren beißender Spott jedoch auch das Mißfallen vieler seiner Freunde erregte. —

16. Die französische Literatur.

In dem französischen Volk stellt sich uns seit den Zeiten seiner frühesten Entwickelung ein glücklich begabter Cha-

rakter dar, der immer aus sich selbst heraus thatkräftige und rasche Entscheidungen trifft, und mit diesem historischen Takt und Instinct, der ihm in seiner innersten Natur eigen ist, unmittelbarer die Ziele der Geschichte ins Auge faßt, ihre dialektischen Vorstufen und Reflexionsübergänge schneller überspringt als andere Völker, und darin vorzugsweise nur die eine Richtung hat, aus den Ideen eine Wirklichkeit, aus dem Gedanken die That zu schaffen. Die große Völkermischung, welche aus dem römischen und germanischen Element hervorgegangen, hat sich in keinem Volkscharakter so rein und schön abgeklärt und zu einem so festgefügten und organisch gesunden Naturell verbunden, wie in dem französischen. Die leichte Flüssigkeit des Handelns, die es vorzugsweise zu diesem Volk der That gemacht, hat sich in ihm stets mit der substantiellen Wesenheit der germanischen Natur, der es auf Gedankenmomente ankommt, zu einigen gestrebt. Die Wechselwirkung zwischen deutschem und französischem Geist ist darum für die neuere europäische Bildungsgeschichte ein so bedeutendes und fruchtbares Verhältniß geworden, und wo der eine die Initiative ergriffen, hat der andere entweder die eigentlich vollendende und ausführende Hand dazu thun müssen, oder er ist schon das vorbereitende Element der ganzen Bewegung gewesen.

Dies Verhältniß hat sich namentlich in den beiden Hauptangelpuncten der modernen Welt, in der Reformation und Revolution, in dieser Weise bethätigt. Die Entwickelung der Reform, deren erster Zweck darauf gerichtet war, den Geist und die Institutionen des Mittelalters zu bekämpfen, hatte schon in Frankreich früher als in Deutschland eigenthümliche Wurzeln geschlagen, obgleich sie in letzterem Lande zuerst zu einer thatsächlichen Entscheidung auf dem religiösen Gebiet sich gestaltete. In Frankreich hatte jedoch die eigenste Entfaltung des Nationalcharakters schon frühe re-

formatorische Elemente in sich erzeugt, welche auf eine Zerstörung der Feudalaristokratie und der päpstlichen Autorität mächtig hinwirkten. Wenn der Kampf hier nicht schon als ein kirchlicher und religiöser ausbrach, so lag dies einestheils darin, daß für das französische Volk die religiöse Frage niemals eine öffentliche Lebensfrage werden konnte, anderntheils hatte in Frankreich die gallikanische Kirche sich freiere und unabhängigere Formen zu schaffen gewußt, die den Einfluß des Papstes wesentlich beschränkten, die Aussprüche desselben nicht als absolut anerkannten und dem allgemeinen Concilium für untergeordnet erklärten. Ludwig der Heilige selbst hatte durch seine pragmatische Sanction (1268) der römischen Hierarchie ihren eigentlichen Giftzahn ausgebrochen, indem er alle eigenmächtige Besteuerung seiner Staaten durch die römische Curie verbot, und diese geistliche Steuer Roms hatte gerade an dem innersten Lebensmark Deutschlands gesogen und hier dem historischen Geist Kraft zu seinem Durchbruche gegeben. Der Protestantismus hat also in Frankreich niemals diesen ergiebigen Grund und Boden finden können, auf dem er die Bedeutung einer wahrhaft nationalen Opposition erlangt hätte. Wenn er sich auch später, nachdem die deutsche Reformation erfolgt war, und besonders in den Formen, die ihm Calvin gegeben (der seine Institutiones religionis christianae selbst ins Französische übersetzte) lebendig in Frankreich verbreitete, so hatte er doch in diesem Lande schon deshalb keine weitgreifende Lebenskraft, weil er hier nicht als ein nationales Product entstanden war. Er bedurfte in Frankreich der Durchdringung mit der nationalen Politik, um als ein Entwickelungsmoment im ganzen Nationalleben aufgenommen zu werden. So wurde aus den protestantischen Grundtrieben der neueren Geschichte in Frankreich die Revolution gemacht, in welcher das Gesellschaftsleben der Franzosen seine eigentliche Spitze gefunden hat. —

Die historische Plastik, welche das innerste Wesen des französischen Nationalcharakters ausmacht, läßt auch die Entwickelung der Literatur und Geistesbildung dieses Landes stets im innigsten Zusammenhang mit seiner Geschichte und seinen öffentlichen Einrichtungen erscheinen. So hat schon frühe das Centralisationssystem des französischen Staats, das dem politischen und geschichtlichen Leben seine wesentlichste organische Form giebt, auch auf die Literatur und Poesie der Franzosen den entschiedensten Einfluß ausgeübt. Paris wird bereits bei den ersten Anfängen der neueren Literatur die bestimmende und gesetzgebende Macht für Sprache und Darstellung, und da es von hier aus vorzugsweise der Hof ist, welcher nach dieser Richtung hin den Geschmack der Nation beherrscht, so setzten sich dadurch Einflüsse in der französischen Literatur fest, welche geistig freien und natürlichen Formen der Darstellung nicht günstig sein konnten, sondern den Genius durchaus in conventionelle Manier, in raffinirte Absichtlichkeit und in Nebentendenzen, die das Verhältniß des Dichters zum Hof und den Großen ausdrückten, einschnürten. Diese Schule der Höfe, welche die französische Literatur durchzumachen hatte, konnte ihr zunächst nur diesen verderbten, insinuanten, überreizten und aristokratisch verbuhlten Charakter mittheilen, der so lange ihr eigenthümliches Gepräge gebildet, der seinen Typus zuerst unter der Regierung Franz I. feststellt, und im Zeitalter Ludwigs XIV. sich zu dieser künstlich getriebenen Prachtlitteratur des Ancien Regime vollendete, von welcher Voltaire den Uebergang macht zu der Literatur der neuen Zeit Frankreichs.

Am Hofe des ritterlichen, romantischen und literarischen Franz I., des père des lettres, erhielt die französische Nationallitteratur ihre erste Grundrichtung, in der sie von jetzt an umfassendere Gestaltungen erstrebte. Dieser König bildet in seiner eigenen Person die Gränzscheide zwischen der alten

romantiſchen Zeit und der neuen wiſſenſchaftlichen Periode Europa's, und wirkte nach beiden Richtungen hin in begeiſterter Weiſe. In ſeinen eigenen Gedichten ſprach ſich ſein romantiſcher Sinn im hergebrachten franzöſiſchen Nationalſtil aus. Seine Schweſter, die geniale und galante Königin Margarethe von Navarra, ſchrieb, nach dem Vorbilde des Boccaccio, ihre zwar leichtfertigen und frivolen, aber doch nach feiner und anmuthiger Darſtellung ſtrebenden Novellen. Ein höher wirkender Einfluß ging dagegen von dieſem franzöſiſchen Hofe in der Begünſtigung der alten klaſſiſchen Studien aus, die Franz I. ſowohl durch einzelne bedeutende Anregungen, durch die Berufung des berühmten Griechen Laskaris nach Paris, und durch die Stiftung des Collège Royal, zu erwecken und in ſeiner Nation einzubürgern bemüht war. So beginnt auch die neue Bildungsgeſchichte Frankreichs mit dieſer Anknüpfung an die alte römiſche und griechiſche Welt, die bald auch in der Entwickelung der franzöſiſchen Poeſie ſelbſt ein ſo eigenthümliches Element wird, und die Geſtaltung derſelben ganz und gar bedingt. Die Beſtrebungen dieſer Zeit, der Nationalbildung in Frankreich eine größere und reichere Grundlage zu geben, dienten jedoch nicht dazu, eine innere Einheit des franzöſiſchen Nationallebens zu begründen, ſondern ſie legten vielmehr auch ihrerſeits den Grund zu den ſchroffen und unheilvollen Trennungen der Stände, welche in dieſem Lande die innere ſittliche Kraft des ganzen Nationalcharakters aushöhlten und die Revolution ſelbſt in ihrem Schooße trugen. Denn die im Zeitalter Franz I. beginnende Nationalbildung tritt zugleich als ein ariſtokratiſches und gegenſätzlich ſonderndes Element inmitten der Nation ſelbſt hervor, indem der geiſtige und wiſſenſchaftliche Beſitz ebenſo zu einem bevorrechteten Eigenthum wird, welches die ſogenannten höhe-

ren Stände von dem Volke trennt und unterscheidet, wie jedes andere Privilegium der Kaste.

Die Literatur des Ancien Regime begann die Nachahmung der Antike, welche ihr eigentliches Lebensprinzip wurde, zuerst in unmittelbarer Aneignung der classischen Formen, worin besonders Clément Marot, welcher der eigentliche poetische Repräsentant dieser Epoche Franz des Ersten ist, voranging. Sein Vater, Jean Marot, ist der Vorläufer dieser französischen Höflingspoesie, die sich in einem antiken Guß und in classischer Bildung darstellig machen wollte. Jean Marot, der Garderobe-Intendant am Hofe Franz I., machte sich poetisch besonders durch seine Reisen bekannt, unter welchem Titel er die Kriegszüge Ludwigs XII. gegen die Genueser und gegen die Venetianer besang. Auch schrieb er ein Lehrbuch für Prinzessinnen (Doctrinal des Princesses) in Versen. Sein Sohn Clément Marot (1495—1544) erscheint uns in seinem Leben wie in seinen Dichtungen als ausgebildetster Typus dieser Zeit, indem er den leichtfertigen, frivolen, über seinen eigenen Mangel an sittlichem Gehalt und Kern witzelnden, aber zugleich nach anmuthigen Formen strebenden Charakter der Epoche erschöpfend bezeichnet. Dieser poetische Kammerdiener Franz I. wurde ebenso sehr durch seine Liebeshändel, welche er besonders mit der schönen Gräfin Diana von Poitiers und nachher selbst mit der geistesverwandten Margarethe, Königin von Navarra, hatte, wie durch seine Verse berühmt. Als Dichter bildete er sich in seinen Formen vornehmlich nach lateinischen und griechischen Autoren, aus denen er auch Mancherlei ins Französische übersetzte. Er besaß die große Leichtigkeit und Beweglichkeit, alle Tonarten anzuschlagen und in alle Richtungen einzugehn, wie er denn auch mit dem Protestantismus coquettirte, zu dem er sich, auf Veranlassung Calvin's, vorübergehend, und, so lange als er mit Franz I. gespannt

war, bekannte. Seinen Antheil an den protestantischen Bewegungen des Zeitalters drückte er durch seine poetische Uebersetzung der Psalmen aus, die er zusammen mit Beza gearbeitet hatte, und welche auch bei dem protestantischen Gottesdienst in Frankreich längere Zeit gebraucht wurde. Die Verfolgungen der Geistlichkeit, welche sich Marot durch diese Uebersetzung zuzog, nöthigten ihn aus Frankreich zu entfliehen. Unter seinen größeren Gedichten ist die Hölle (l'Enfer) das bedeutendste. Er schildert darin in treffenden satirischen Zügen seine Verhaftung und seinen Prozeß, die er wegen seiner Hinneigung zum Lutherthum auszustehen gehabt. In einer poetischen Predigt (Sermon), welche er an Franz I. richtete, suchte er sogar auf den König zu Gunsten der Protestanten einzuwirken und ihm die Angelegenheiten derselben ans Herz zu legen. Unter seinen zahlreichen lyrischen Gedichten sind seine Episteln wegen des Bestrebens bemerkenswerth, den Horaz nachzuahmen, was ihm aber nur in sehr schwachem Maaße gelang. Seine eigentliche Meisterschaft bewies er aber als Liederdichter, in seinen Chansons und Rondeaux, in denen er die ganze Anmuth und Naivetät seines Stils (nach ihm vorzugsweise Style marotique genannt) entfaltete. Unter den Gegnern Marot's thaten sich die Dichter Jean le Blond und François Sagon hervor, welcher letztere Anti-Marotische Episteln (Epitres Anti-Marotiques) herausgab. Unter den Dichtern, die den Kern der Marot'schen Partei in der damaligen französischen Literatur bildeten, sind besonders Charles Fontaine, Etienne Dolet und Mellin de St. Gelais zu nennen, letzterer ein Geistlicher, der, wie Marot, nach classischer Vollkommenheit und Correctheit in den poetischen Formen strebte, und in dieser regelrecht ausgefeilten Tändelpoesie besonders Ovid, Catull und Johannes Secundus vor Augen hatte.

In der Marot'schen Schule war die Nachahmung der Antike nur mehr in einem dilettirenden Ergreifen von Aeußerlichkeiten geschehen. Dies Streben ward in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts durch eine neue literarische Schule, welche sich nach der Zahl ihrer Mitglieder die französische Plejade oder das Siebengestirn nannte, zu einer umfassenderen und bestimmteren Tendenz ausgedehnt. Den Dichtern der Plejade ist eine gelehrtere und einsichtsvollere Aneignung der antiken Formen nicht abzusprechen, auch suchten sie der Poesie ihrer Zeit einen höheren Geist und eine kräftigere und edlere Gesinnung einzuhauchen. Aber es konnte ihnen, beim Mangel an wahrer hervorbringender Kraft, nicht gelingen, diese Mischelemente, auf welche sie ihr Schaffen gründeten, und die besonders in einem Zusammenwerfen antiker, italienischer und nationalfranzösischer Geistesformen bestanden, zu einer wirklich productiven Einheit zu verarbeiten und in einen poetischen Fluß zu bringen. Es blieb dies Streben vielmehr ein stückenartiges und unverdauliches Amalgam von einzelnen Bildungsstoffen, das nur einen peinlichen Eindruck machen konnte. Ebenso buntscheckig war die Sprache, welche sich die Siebengestirner neu und eigenthümlich zurecht machen wollten, indem sie lateinische und griechische Wortformen und Redewendungen aufnahmen, in welchem Jargon eine Zeit lang sogar am französischen Hofe selbst gesprochen wurde.

Die sieben Dichter der französischen Plejade sind Ronsard, du Bellay, Antoine de Baif, Pontus de Thyard, Remi Belleau, Jean Daurat, und Jodelle. Als Stifter der Schule wird gewöhnlich der erstgenannte, Pierre de Ronsard (1525—1585), angesehen, obwohl er seinen Leistungen nach keineswegs für den bedeutendsten gelten kann. Er wurde in seiner Zeit als der Fürst der französischen Dichter (prince

des poëtes français) gepriesen, mit welchem stereotypen Prachtnamen er auch auf dem Titel der großen Pariser Ausgabe seiner Werke (1623) bezeichnet wird. Ein nach dem Erhabenen und Ungemeinen strebender Geist ist dem Ronsard im Allgemeinen nicht abzusprechen, doch führte er mit all dem classischen, mythologischen und historischen Apparat, auf den er seine Dichtungen gründete, nur ein hohles, pomphaftes und schwerfälliges Gebäude auf, das durch den griechischen und lateinischen Aufputz und durch Seltsamkeiten von eigener Zuthat reizen sollte. Er ahmte jedoch nicht bloß den Dichtern des Alterthums nach, sondern auch den italienischen, vorzüglich Petrarcha, in dessen Manier er einige hundert Sonette unter dem Titel Les Amours dichtete, wodurch es ihm gelang, dem von den Franzosen bisher stets zurückgewiesenen Sonett Aufnahme in Frankreich zu verschaffen. Als Laura figurirt bei ihm eine gewisse Cassandra, die mit sehr schwerem gelehrten Geschütz gefeiert wird. Ronsard griff nach allen möglichen Formen und Tonarten umher, um ein großer classischer Dichter seiner Nation zu werden, worauf er es mit aller Absicht angelegt hatte. Er brachte ein Stück von Aristophanes, den Plutus, in einer französischen Uebersetzung auf die Bühne, er schrieb Oden nach dem Zuschnitt des Pindar und Horaz, und versuchte es zuletzt auch mit Homer, indem er eine Franciade (la Franciade) schrieb, welches ein französisches Nationalepos sein sollte, in welchem er die mythische Stiftung des Königreichs Frankreich durch den trojanischen Prinzen Francus, einen Sohn Hektor's, besingt. So war denn hier auf unmittelbarstem Wege die Verknüpfung der französischen Nationalität mit der classischen Welt des Alterthums, wonach die ganze Geistesbildung hinstrebte, gefunden. —

Der bedeutendste Dichter des Siebengestirns ist Etienne

Jodelle (1532—1573). Er hatte mehr Kraft und Geschick, als die übrigen, das Streben nach Classicität gewissermaßen zu nationalisiren, und in einer höheren productiven Bedeutung darzustellen. Seine Hauptrichtung ging aber auf das Theater, als dessen Reformator er auftrat und das er nach dem Muster des griechischen Dramas neugestalten wollte.

Die bisherige Gestalt der französischen Bühne bot freilich einen sehr buntscheckigen und wunderlichen Anblick dar. Das Drama war auch in diesem Lande, wie anderswo, aus den freien mimischen Darstellungen hervorgegangen, welche in dem Cultus der alten Kirche und in der volksthümlichen Anschauung der Heiligengeschichte ihren Stoff und ihre Formen empfingen. Diese entwickelten sich in Frankreich allmählig zu kleinen dramatischen Compositionen, die Jeux genannt wurden, und neben dem kirchlichen Element zuweilen auch schon weltliche Gegenstände und allegorische Personen auftreten ließen. Im funfzehnten Jahrhundert sonderten sich schon die einzelnen dramatischen Gattungen auf bestimmten Theatern, deren es vornehmlich drei gab, und unter denen zuerst das Theater der Passionsbrüderschaft (confrairie de la Passion) zu nennen ist. Dies war eine Gesellschaft von Pilgern, welche in ihren Darstellungen von Mysterienspielen besonders auch die Leidensgeschichte Christi aufgeführt, und sich durch dies Passionsstück (zuerst 1380 gespielt) vorzugsweise ihren Ruhm erworben hatten, so daß sie sich nach demselben den Namen der Passionsbrüder beilegten. Sie erhielten 1402 ihr besonderes Privilegium, durch das sie sich förmlich constituirten, und wurden somit in der europäischen Theaterwelt die erste stehende Gesellschaft, welche sich in bestimmter Weise organisirte. In diesen französischen Mysterienspielen mischten sich, ebenso wie in den deutschen, noch die komischen

und tragiſchen Partieen der Darſtellung durcheinander. Zum Theil vor den Schauſpielern der Paſſion und gleichzeitig mit denſelben beſtand in Frankreich die Geſellſchaft der Schreiber der Bazoche (les Clercs de la Bazoche), die aus einer privilegirten Verbindung von Advokaten und Juſtizbeamten hervorgegangen war, und welche eine neue dramatiſche Erfindung machten, indem ſie den Myſteriendarſtellungen vorzugsweiſe eine moraliſch-allegoriſche Beziehung gaben. Dieſe Stücke, welche unter dem Namen der Moralitäten aufkamen, waren mit einem außerordentlich guten Humor und vieler Kraft und Beweglichkeit der Phantaſie ausgeſtattet. In ihnen bildeten ſich die erſten Elemente des modernen Luſtſpiels heran. Das dritte Theater war das der Enfans sans souci, welches zunächſt aus einer Vereinigung von jungen Männern des Adels hervorging, die ſich daran ergötzten, ſatiriſche Narrenſpiele aufzuführen und von Karl VI. ein eigenes Privilegium für ihre Geſellſchaft empfingen. Auf dieſem Theater wurden alle Darſtellungen der Welt und Zeit beſonders aus dem Geſichtspunct der Narrheit gegeben. Die Stücke wurden sotties genannt und machten ſich auch in politiſcher Beziehung zu einem ſatiriſchen Zeitſpiegel, welcher die öffentlichen Verhältniſſe und Charaktere in ſcharfen Lichtern zurückwarf. Die Form dieſer Stücke, welche ſehr populair in Frankreich wurden, war ebenfalls die Allegorie, welche vorzugsweiſe zur charakteriſtiſchen Darſtellung der Thorheiten der Zeit gebraucht wurde.

Dieſe Theaterzuſtände fand Jodelle in ſeiner Zeit vor, als er es unternahm, dem franzöſiſchen Drama durch die antiken claſſiſchen Formen eine neue Geſtalt zu geben. In dieſer Abſicht ſchrieb er zuerſt ſeine Tragödie Cleopatra, in welcher er auch den antiken Chor beibehielt. Die regelrechte dramatiſche Organiſation, als deren Schöpfer ei-

gentlich Jodelle in Frankreich anzusehen ist, bildet den Hauptvorzug dieses Stückes, durch welches die alte dramatische Schule mit ihren formlosen romantischen Erfindungen zuerst verdrängt und in der Gunst des Publikums wie des Hofes überflügelt wurde. Dabei wußte Jodelle zugleich mit vielem Geschick und Takt noch so viel von dem romantischen Element beizubehalten, als für den französischen Nationalcharakter ansprechend sein mußte, und so machte er aus der Romantik und Antike eine wohlberechnete Mischung, welche der Grundcharakter des französischen Dramas wurde. In der Form hat er zuerst die berühmten drei Einheiten des Aristoteles zum Fundamentalgesetz des neueren französischen Theaters gemacht. Seine Cleopatra, welche diese durchgreifenden Reformen bewirkte, war zuerst im Jahre 1552 in Paris aufgeführt worden, und zwar von Jodelle und seinen Freunden selbst, da die Schauspieler der bestehenden Theatergesellschaften nicht für die neue Manier gebraucht werden konnten. Der junge und hübsche Jodelle spielte selbst die Rolle der Cleopatra. Mit dem Erfolg dieses Stückes war um so mehr der Sieg einer neuen dramatischen Schule entschieden, als Jodelle auch den Hof für diese Aufführung zu interessiren gewußt hatte. Nachdem Jodelle den Typus der modernen französischen Tragödie geschaffen, schrieb er sein Lustspiel Abt Eugène (Eugène, ou la Rencontre), durch welches er ebenso für die Komödie eine neue Bahn brechen wollte. Er nahm sich hier das Lustspiel des Plautus und Terenz zum Muster, suchte jedoch in diesen Formen die französischen Nationalzüge des Lustspiels zu begründen, wie er denn in dem Helden des Stückes selbst eine durchaus moderne Figur zeichnete, ein Charakterbild der modernen Heuchelei und Gleißnerei, das hier noch sehr roh angelegt erscheint, und in feinerer Ausführung durch Molière's Tartuffe seine normale Vollendung erhält. Der

Eugène Jodelle's, der ein ſo ſchneidendes Sittenbild von dem Leben des katholiſchen Clerus enthüllt, ſchlägt zugleich auf eine merkwürdige Weiſe den Ton der Epoche der Reformation an, welcher Eindruck jedoch durch den leichtfertigen und unmoraliſchen Schluß der Komödie wieder zerſtört wird. —

In einem anderen hochbegabten Geiſt dieſer Zeit iſt das proteſtantiſche Element des Jahrhunderts gewaltiger und vollſtändiger zum Durchbruch gekommen. Dies iſt der große Satiriker François Rabelais, zu Chinon in der Touraine zu Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts geboren, zuerſt als Mönch bei den Franciscanern und Benedictinern mit einem umfaſſenden Studium der alten Sprachen und Literaturen beſchäftigt, dann als Profeſſor der Medicin in Montpellier von berühmter Wirkſamkeit, und in vielfachen andern wiſſenſchaftlichen und abenteuerlichen Beziehungen umherwandernd. In ihm haben ſich alle Bildungsſtoffe ſeiner Epoche gewiſſermaßen auf den Kopf geſtellt, und erſcheinen nach einem rieſenhaften Maaßſtabe der Caricatur ins Ungeheuerliche verzerrt, wodurch ſie ihre ſchneidendſte Zergliederung und Zerſetzung in ihrem innerſten Weſen erfahren. Die geſchichtlichen Gegenſätze der Zeit, und die auflöſenden Elemente, welche in dem Kampf eines alten und neuen Weltalters gegeben lagen, konnten ſich nicht kühner contraſtiren und abſtoßen, als in Rabelais, der aus Allem eine kecke und zügelloſe Poſſe machte. Sein eigentliches Element war die Farce, worin er alle Kämpfe des Jahrhunderts gewiſſermaßen auflöſte, indem er mit beiſpielloſem Uebermuth ſich an alle Richtungen und Perſönlichkeiten herandrängte, ſie neckend, ſchimpfend, hohnlachend und ſchwatzend durcheinandermengte und dieſen ungeheuern ſatiriſchen Weltbrei daraus bereitete, der uns in Geſtalt ſeines großen Romans Gargantua und Pantagruel

überliefert worden ist. Man kann Rabelais den Michel Angelo der Zote nennen, so colossal und zum Theil erhaben zeigt er sich in diesem Roman selbst in der zudringlichlichsten Gemeinheit und in dem unverschämtesten Cynismus, welcher die Hauptwaffe seiner Darstellung bildet. Dieser rücksichtslose Standpunct, der mit Allem anbindet und nichts bestehen läßt, der Allem nachläuft und Alles anhält, aber Nichts bewahrt und festhält, dieser Standpunct ist zwar der Ausdruck der geistigen Ungebundenheit, aber es fehlt ihm doch diejenige innere Würde und sittliche Haltung, welche ihm die wahre Bedeutung geistiger Freiheit und die reine Macht des ächten Genius geben kann. Rabelais wälzt sich mehr in all diesen Stoffen und Richtungen seiner Zeit umher, indem er dabei das Gift seines zerfressenden Witzes und Spottes um sich spritzt, als daß er wirklich herrschend über ihnen stände und sie in dem entscheidenden Lebenspunct ihrer Entwickelungen ergreifen könnte. In Rabelais wirkt der entfesselte Verstand des protestantischen Weltalters, der sich berauscht hat an dem jungen Most der neuen Zeit und zu seinen Thyrsusschwingern Witz und Humor bestellt, welche sich bacchantisch auf Alles werfen, was ihnen in den Weg geräth. Rabelais stand mit den höchsten Personen seiner Zeit auf geistlichem und weltlichem Gebiet, mit Päpsten und Cardinälen, und mit den Fürsten Franz I. und Heinrich II. in genauer Berührung, und er schien es zu verstehen, eine so weltkluge und gesicherte Stellung nach allen Seiten hin anzunehmen, daß er nie mit den Personen zerfiel, wie sehr er auch die Richtungen bekriegen und seiner Ironie preisgeben mochte. So konnte er noch bedeutende geistliche Pfründen erlangen, während er zugleich gegen Mönchthum und römisches Kirchenwesen die bittersten Pfeile der Satire abschoß. Seine hohen Gönner und Freunde bildete er zum Theil selbst in dem Roman Gargantua und

Pantagruel ab, namentlich hat man eine Persiflage auf Franz I. darin erblicken wollen, der sich gleichwohl für dies Buch sehr interessirte und bekanntlich dessen Verbot, welches die theologische Facultät zu Paris ausgesprochen hatte, wieder aufhob. Das stehende Thema der Rabelais'schen Satire sind aber im Gargantua, oder vielmehr in der Fortsetzung desselben, im Pantagruel, die Bettelmönche, in deren Orden Rabelais früher selbst gestanden. Damit verbindet sich die Verspottung der alten romantischen Gestalten und Geschichten des Mittelalters, um den modernen Eindruck des Buches, als eines universellen Symptoms des neuen protestantischen Weltalters, zu vollenden.*) Rabelais starb ungefähr im Jahre 1553, mit dem berühmt gewordenen Ausspruch auf seinem Todbette, daß er jetzt das große Vielleicht aufsuchen wolle (je m'en vais chercher un grand Peut-être). Man kann ihn in mancher Hinsicht als einen Vorläufer der Skepsis des achtzehnten Jahrhunderts betrachten, und namentlich scheint Voltaire in der Schule des Rabelais, der er gewiß viel verdankt, sich gebildet zu haben.

---

*) Die früheste Ausgabe des ersten Buchs des Romans erschien 1533 zu Lyon; das fünfte Buch kam erst nach dem Tode des Rabelais heraus. Unter den Ausgaben seiner Werke ist besonders die kritische und gelehrte von La Monnoye und Duchat: Oeuvres de Maitre François Rabelais, Amsterdam 1711, 5 Bände, anzuführen (neue Auflage 1741, in 3 Bänden); neuere Ausgaben: Paris 1820, 3 Bände, mit einem Glossar, und Paris 1822, 5 Bände, mit dem Commentar von Johanneau. Die vortreffliche und congeniale Uebersetzung von Franz Regis, die auch einen Commentar enthält, erschien unter dem Titel: „Meister Franz Regis, der Arznei Doctor, Gargantua und Pantagruel, (Leipzig 1832 flgd.).

Die große Zwanglosigkeit und Ungebundenheit, welche der Rabelais'sche Genius auch in der Form und Sprache darstellte, erscheint zugleich als ein heilsames Gegengift gegen die Sucht nach classischer und antiker Abzirkelung der französischen Darstellung, gegen diese mühsame und gelehrte Convention, welche einen absichts- und anspruchsvollen Zwang an die Stelle der von innen heraus quellenden Formen der nationalen Poesie gesetzt hatte. Eine taktvollere und feinere Vermittelung zwischen den antiken und nationalfranzösischen Formen suchte Malherbe und seine Schule einzuführen.

François de Malherbe (1555—1628), ein in vornehmen Verhältnissen geborener und lebender Dichter, stellte den classischen Typus der französischen Lyrik fest, indem er in seinen Liedern, Epigrammen, Sonetten und Stanzen einem Ideal von Wohlklang, Harmonie, Abgemessenheit und Correctheit nachstrebte, das sich um so sicherer bei ihm ausarbeiten konnte, als Gedanke und Phantasie bei diesem Dichter schon an sich so mäßig und wohlgezogen waren. Es gelang ihm jedoch, einen feinen Guß der französischen Diction zu treffen, der von den Franzosen lange Zeit als ein ächtes Muster der Darstellung angesehen und bewundert wurde. Unter seinen Nachahmern und Nachfolgern sind als die talentvollsten besonders Théophile Viaud, François Maynard, Claude de l'Etoile, Marc-Antoine Gerard de St. Amand u. a. zu nennen.

Ein größerer Kopf war ohne Zweifel Mathurin Regnier (1573—1613), welcher der erste classische Satirendichter der Franzosen genannt wird. Er hatte nicht den ausgelassenen und ausschweifenden Witz des Rabelais, aber er besaß ein satirisches Pathos, mit welchem er oft auf eine sehr eingreifende Weise sein Zeitalter in die Schule nahm, indem er in der Verspottung der Thorheiten, wie er

ſie in der Wirklichkeit vorfand und nach dem Leben abzeichnete, zugleich das didaktiſche Element vorwalten ließ. In ſeinen ſechszehn Satiren, die wir noch von ihm beſitzen, hat er eine Reihe trefflicher Charakterbilder gezeichnet, die in der Form ſeine Studien des Juvenal und Horaz verrathen, in ihrer genialen und naiven Behandlung aber durchaus das eigenſte franzöſiſche Naturell wiederſpiegeln.

Eine eigenthümliche Form, um die ſociale Verderbtheit des Zeitalters zu übertünchen, wurde in Frankreich die paſtorale Gattung der Poeſie, die ſchon früher in einzelnen Verſuchen hervorgetreten, und großentheils nach den bukoliſchen Dichtungen der Alten, beſonders aber nach Virgil, gemodelt worden war, in dieſer Zeit aber ein berühmtes Product, den großen Schäferroman Aſtrée, von Honoré d'Urfé (geboren 1567 zu Marſeille) hervorbrachte. Dieſer fünfbändige Roman, deſſen erſter Theil im Jahre 1610 herauskam, iſt hauptſächlich nach dem Typus der ſpaniſchen Schäferſpiele zugeſchnitten und ſieht der Diana des Montemayor in vielen Stücken ähnlich. Der Dichter nennt ſein Buch ſelbſt einen allegoriſchen Schäferroman (Pastorale allégorique), mit welcher Bezeichnung jedoch nur die Einführung wirklicher Perſonen und Begebenheiten in der Maske der Hirtengeſtalten gemeint iſt, wie denn Honoré d'Urfé ſeine eigene Lebens- und Liebesgeſchichte und ſeine und ſeiner Geliebten Perſon in vielen Zügen dieſer Dichtung eingewebt hat. —

Der eigentliche Höhepunct der franzöſiſchen Literatur des Ancien Regime ſtellt ſich in der Form der dramatiſchen Poeſie dar, welche den poetiſchen Würdenſchmuck der abſoluten Monarchie Ludwigs XIV. ausmacht, und die

dichterische Production dieser Epoche auf ihrer glänzendsten Stufe zeigt.

Die französische Monarchie hatte in ihrer allmähligen Entwickelung zu einer großen und umfassenden Einheit des ganzen Nationallebens auch die geistige Kraft der Nation, die Seite des Talents und des künstlerischen Schaffens, zu schätzen und zu benutzen verstanden. Das geistige Nationalleben sollte den Haupteinschlag in dem Gewebe der absoluten Monarchie bilden, und dieser glückliche Gedanke, der eigentlich eine Erfindung Richelieu's war, ist als der wesentlichste Zusammenhalt des ganzen Staatsgebäudes der alten Zeit, und als die Hauptstütze seines nationalen und populairen Ansehens zu betrachten. Unter der Regierung Ludwigs XIII. war durch Richelieu der Grund zu dieser schönwissenschaftlichen Hofhaltung der absoluten Monarchie gelegt worden. Wie der Hof in politischer Hinsicht der Mittelpunct alles Staatslebens war, so sollte er auch alle geistigen Kräfte der Nation in sich concentriren. Richelieu machte es daher schon zu einer Aufgabe seines staatsmännischen Wirkens, die Literatur in den Kreis der Monarchie zu bannen, und er führte dies besonders durch die Stiftung der französischen Akademie (1635) aus, durch welche auch der Entwickelung der Sprache dieser Stempel und Zwang eines absoluten Herrscherprincips aufgedrückt werden sollte. Mit diesem System, welches Ludwig XIV. erbte und auf eine so glänzende und geschickte Weise ins Leben hinüberzuführen verstand, hing die eigenthümliche Gestaltung, die Literatur und Poesie selbst in ihren innersten Formen annahmen, auf das Innigste zusammen. Die Literatur entwickelte sich in Gemäßheit dieses Hofverhältnisses, in das sie hineingezogen war, innerlich und äußerlich nach den ihr dadurch auferlegten Conventionen, und erhielt damit einen Charakter, der nur aus diesem besonderen Zu-

ſammentreffen des Hof- und Muſenlebens erklärt werden kann. Während in Deutſchland gerade diejenigen Geiſter, welche am mächtigſten und erfolgreichſten für die Heraufbildung der neueren Poeſie und Literatur wirkten, dem Bürger- und Handwerkerſtande angehörten, ſehen wir um dieſe Zeit in Frankreich, wo es Hofſtellen, Beförderungen, ergiebige Penſionen und goldhaltige Pfründen für die Dichter gab, die Männer der Literatur immer nur aus den höheren und ausſchließlichen Kreiſen der Geſellſchaft hervorgehen und zur vollſtändigen Anerkennung ihres Werths darin aufgenommen werden.

Die franzöſiſche Conventionspoeſie dieſer Zeit hatte nun vornehmlich im Drama ihr großartigſtes Organ ſich erſchaffen. In dem Drama des Ancien Regime war die Convention zu einem künſtleriſchen Syſtem ausgebaut worden, welches ſich auf die Ariſtoteliſche Poetik und auf das derſelben entnommene Prinzip der Einheit von Zeit, Ort und Handlung ſtützte. Dies Einheitsprinzip, aus welchem die Organiſation des franzöſiſchen Dramas und beſonders der Tragödie gemacht wurde, war jedoch nur ein Mißverſtändniß, wie des Ariſtoteles ſelbſt, ſo auch der innerlichen und geiſtigen Elemente der Darſtellung, und bewies, daß dieſe Zeit ſelbſt in der Kunſt über die formelle Abrichtung nicht hinauskommen konnte, und den Zwang einer abſtracten Uebereinkunft brauchte, ſtatt der lebendigen Freiheit, den Gegenſtand in ſeiner inneren Bewegung aus ſich ſelbſt walten zu laſſen. Es war am Ende nur das Streben, das antike Drama courfähig für den franzöſiſchen Hof zu machen, und in dieſem Sinne mußte denn auch der vorzugsweiſe dazu ergriffene Stoff der römiſchen und griechiſchen Welt, ja ſelbſt die türkiſche Geſchichte, ſich nach dem Zuſchnitt des franzöſiſchen Hoflebens bequemen, und zur Huldigung für daſſelbe verbrauchen laſſen. Zu einer

künstlichen Vermittelung dieser Gegensätze, die nur in der Reflexion geschaffen werden konnte, mußte dann dies rhetorische Pathos aufgewandt werden, welches sowohl in der Sprache des Dichters, wie in der Recitation durch den Schauspieler, der ganz specifische Ausdruck der französischen Tragödie geworden ist. Die Unnatur und Affectation, welche man dabei dieser Darstellung vorzugsweise anhaften sieht, erscheint gewissermaßen als ein Privilegium, das zu einer hohen künstlerischen Vollendung und einem ganz bestimmten nationalen Typus ausgebildet worden ist.

Nachdem Jodelle bereits die Grundorganisation des französischen Drama's in diesem Sinne festgestellt hatte, war durch seine nächsten Nachfolger bis auf Corneille nur wenig Bedeutendes und Hervorragendes geleistet worden. Unter diesen Dramatikern, welche zwischen Jodelle und Corneille in der Mitte stehen, sind besonders Robert Garnier (Hippolyte, 1573, Jüdinnen), La Peyrouse (Medea, 1555), Mayret (seine berühmte Tragödie Sophonisbe) zu nennen.

Von dem Grundprinzip der Nachahmung des griechischen Theaters war auch Pierre Corneille (1606—1684), welchen seine Nation lange als ihren größten dramatischen Dichter und vorzugsweise als den Großen (le grand Corneille) bewunderte, ausgegangen. Er nahm zunächst die von Jodelle aufgestellten Mischformen auf, und bildete diese Vermengung des antiken und romantischen Ideals mit einem stärkeren und großartigeren Dichternaturell aus. Corneille verband mit dem Studium der griechischen Tragiker zugleich eine Hinneigung zu den spanischen Dichtern, deren Pomp und Prunk ihm besonders in seiner späteren Zeit, wo er sich in seiner eigentlichen Productionskraft erschöpft fühlte, zusagte und aufnehmenswerth erschien. Corneille war ohne Zweifel darauf angelegt, ein großer

Dichter im ächten und höchſten Sinne des Wortes zu werden, aber die erhabenen Eigenſchaften ſeines poetiſchen Weſens konnten unter den conventionellen Bedingungen, unter die auch er ſeine ganze Schöpferkraft ſtellte, und bei dem der Muſe unwürdigen Streben, jeden Luftzug des Hofes zu erlauſchen und zu einem Motiv in der Darſtellung des Gedichts ſelbſt zu benutzen, nicht zu einer freien Entwickelung gelangen. Er brachte daher, mit all ſeinem Talent, doch nur eine halb gelehrte halb höfiſche Herrenpoeſie zu Stande, die in dem Ausdruck der Leidenſchaften oft mächtig und in der Anlage der Situationen faſt immer kunſtreich iſt, aber im Grunde aller inneren und äußeren Freiheit der dichteriſchen Schöpfung, aller Wahrheit der Poeſie und alles Adels der Natur entbehrt. Seine römiſchen und griechiſchen Helden, die im franzöſiſchen Nationalgeſchmack ausſtaffirt ſind, haben daher auf alle mögliche Anerkennung Anſpruch, nur nicht auf die, Menſchen zu ſein. Sie ſind künſtliche Abſtractionen, die ihre ganze Lebenskraft in dem ungemein redneriſchen Pathos, in der Beweglichkeit ihrer Raiſonnements und in all dieſer Maſchinerie von Abſichten, Antitheſen, koſtbaren Sprüchen und geſellſchaftlichen Beziehungen haben. Dieſe Poeſie erſcheint daher auch keinen Augenblick frei und auf ihre eigenen inneren Lebensquellen ſich verlaſſend, ſondern ſie iſt vielmehr auf jedem Schritt ängſtlich und peinlich bemüht, ſich zu bewachen, jede Falte an ſich zu unterſuchen, und nachzuſehen, ob ſich auch Alles in vorgeſchriebener Ordnung, dem Syſtem getreu, und den höchſten Rückſichten gemäß, welche die des Hofes ſind, an ihr befinde. Dies zeigt ſich auch in den eigenthümlichen Rechenſchaftsberichten, welche der Dichter in den Vorreden und Excurſen ſeiner Stücke abzulegen pflegt. Corneille's erſte Tragödie war die Medea, welche im Jahre 1635 erſchien. 1636 gab er ſeinen Cid heraus, welches

sein berühmtestes Trauerspiel wurde, und, trotz mancher kritischen Anfeindungen, einen ungeheuern Enthusiasmus in der Nation hervorrief, wie ihn bis dahin noch kein Dichterwerk in Frankreich erweckt hatte. Im Cid hat sich Corneille noch am wenigsten durch ängstliche Rücksichten auf antike Muster einengen lassen, und sich einer gewissen romantischen Freiheit der Composition hingegeben, die zu dem großen Erfolg dieses Stückes wesentlich beigetragen hat. In seinem dritten Trauerspiel, den Horaziern, hatte er es schon strenger auf die Erfüllung der aristotelischen Poetik abgesehen, und er wollte darin eine classische und regelrechte Musterform geben, welche zugleich den französischen Nationalgeschmack in jeder Weise befriedigen konnte. In seinem Cinna, Polyeukt, Tod des Pompejus, führte er diese Tendenz immer planmäßiger und entschiedener durch. Für sein bestes Stück hat er selbst die Rodogune erklärt, dessen Beredsamkeit zwar glanzvoll und hinreißend zu nennen ist, dem aber durchaus keine höhere dramatische Anlage und Durchführung zugesprochen werden kann. In seinen späteren Stücken, wie Oedipe, Sophonisbe, Agesilaus, u. s. w., die keinen Beifall mehr finden konnten, mühte er sich vergeblich ab, sich wieder zu der Höhe seiner selbst zu erheben, und sucht dazu alle möglichen Effecte, selbst Opernpomp, wie in seiner Andromeda, herbeizuziehen. In freieren Formen bewegte sich Corneille als Lustspieldichter. Er ließ sich in dieser Gattung mehr gehen, und suchte, jedoch ohne allzu ängstlichen Plan, die Manier des Terenz mit französischer Correctheit und spanischer Romantik zu verbinden. Sein Lügner und die Fortsetzung des Lügners (la Suite du Menteur) sind jedoch eigentlich keine Originalstücke, sondern fast ganz nach spanischen Komödien gearbeitet.*)

*) Die beste und vollständigste Ausgabe von Corneille's

Neben Corneille iſt der zweite Großwürdenträger des franzöſiſchen Drama's, Jean Racine (1639 — 1699) zu nennen. Seine ohne Zweifel hoch zu ſtellende Dichtergabe neigte ſich ſchon früh der Hofgunſt entgegen, und bildete ſich im Einklang mit dem Hofton zu dem Ideal aus, das ſie zu erreichen ſtrebte. So begann er ſeine poetiſche Laufbahn eigentlich als Lobredner Ludwigs XIV., beſonders in ſeiner berühmten Ode La Renommée aux Muses, in welcher die unſinnigſten Schmeicheleien in hochtrabende Verſe gebracht ſind, und worin die Nymphe Fama die Muſen auffordert, den Himmel zu verlaſſen, und in Paris, am Hofe Ludwigs XIV., in dem Vergnügen Seiner Nähe, mehr als Nectar zu genießen. In Racine hat ſich, in den einmal angenommenen Formen der dramatiſchen Poeſie ſeiner Zeit, der ächt franzöſiſche Typus zur reinſten Vollendung und eleganteſten Ausbildung gebracht. Racine hat nicht die großen und ſtarken Elemente der Auffaſſung und Darſtellung, durch welche Corneille ſeine erhabene und ſchroffe Originalität zu behaupten wußte. Dagegen verarbeitete er das griechiſche Syſtem des franzöſiſchen Dramas zu einem gleichmäßigeren, harmoniſchen und weichen Gefüge, in dem das flüſſige und bewegliche Weſen der franzöſiſchen Nationalität als das vorwaltende Element ſich geltend machte. So wurden die römiſchen, griechiſchen und türkiſchen Heroen bei Racine noch entſchiedener als bei Corneille ganz franzöſiſche Perſönlichkeiten, die noch dazu nicht anders als im Hofſtil des großen Ludwig und mit voller Kenntniß der

---

Werken iſt die von Renouard (Paris 1817, 12 Bände), in welcher zugleich die bedeutendſten Arbeiten ſeines Bruders Thomas Corneille aufgenommen wurden. Auch enthält dieſe Ausgabe den Commentar von Voltaire, und die Paliſſot'ſchen Noten im Auszuge.

Etikette, sich bewegen. Man könnte daher Racine den französischesten aller Dichter nennen, insofern ihm die Geltendmachung der französischen Nationalität auch in dem fremdesten Stoff als die eigentliche Aufgabe aller Darstellung erscheint. Dabei fehlt es diesem Dichter keineswegs an poetischer Innerlichkeit, an zarten und reichen Nüancen des Gemüths, und an naturwahren Gefühlen, welche allen rednerischen Schwulst und alle künstlerische Feierlichkeit der Darstellung durchbrechen. Dies ist besonders in seiner Phädra der Fall, in der die trefflichsten Anläufe zu einer ächt poetischen und dramatischen Darstellung gemacht werden. Sein erstes Stück, die Thebaide oder die feindlichen Brüder, das besonders nach den Phönicierinnen des Euripides und den Sieben des Aeschylus gearbeitet war, erschien 1664, dann folgte sein Alexander 1666 und 1668 die Andromache, durch welches Stück Racine zuerst seiner Muse den enthusiastischen Beifall des Publikums gewann. In demselben Jahre schrieb er auch sein Lustspiel die Prozeßführer (les Plaideurs), eine Komödie im aristophanischen Stil, bei der besonders die Wespen des griechischen Dichters zum Vorbild gedient haben. Seine anderen Stücke, Britannicus, Bérénice, Bajazet, Mithridate, Iphigénie und Phèdre, folgten sich in dem Zeitraum von 1669 bis 1677. Seine beiden letzten Dramen, Esther und Athalie, schrieb er 1689 und 1691, auf Veranlassung der Frau von Maintenon. Diese Stücke hatten das interessante Schicksal, die Verfolgungen der orthodoxen und bigotten Partei auf sich zu ziehen, und ihre Aufführung, die zunächst für das Fräuleinstift in St. Cyr bestimmt war, mußte deshalb unterbleiben. Aber Racine machte sich selbst Gewissensbisse über die in jenen Stücken von ihm versuchte Verbindung der Religion mit der Poesie und dem Theater. In dieser Unklarheit, welche zuletzt seinen Geist beherrschte, blieb Racine

bis zu seinem Tode befangen. Unter seinen übrigen Arbeiten sind seine lyrischen Gedichte und Epigramme, seine in der Akademie gehaltenen Reden, seine Briefe und eine Uebersetzung von Plato's Symposion zu nennen. Wie Racine als Mensch und als Dichter von der Gnade Ludwigs XIV. gelebt hatte, so starb er auch an der Ungnade dieses Monarchen, welche er sich durch ein der Frau von Maintenon überreichtes Memoire über die in Frankreich herrschende Noth zugezogen hatte.*) —

Gleichzeitig mit der Tragödie bildete sich in Frankreich auch die Komödie zu einem höheren Typus aus, und zwar durch Molière, der eigentlich Jean Baptiste Pocquelin hieß (1620—1673), und jenen Namen annahm, unter welchem er zuerst als Schauspieler auftrat und auch als Dichter auf die Nachwelt gekommen ist. Auch Molière hatte ein Verhältniß zum französischen Hofe, dem er schon als Vorsteher einer Schauspielergesellschaft, welche von Ludwig XIV. unter dem besonderen Titel der Comédiens ordinaires du Roi concessionirt worden, dienstbar war. Aber sein selbständiger und im Künstlerberuf stolz abgeschlossener Charakter ließ ihn den Einflüssen des Hoflebens nicht dergestalt unterliegen, daß er, wie Corneille und Racine gethan, auch seine inneren Absichten als Dichter danach gemodelt hätte. Vielmehr schuf er in seinen Komödien Lebensdarstellungen von unmittelbarer Wirklichkeit, in welchen die schärfste und rücksichtsloseste Beobachtung des menschlichen Thun und Treibens sich geltend machte, und worin er Charakterbilder hinstellte, die durch ihre innere

*) Unter den zahlreichen Ausgaben der Racine'schen Werke sind die Didot'sche (Paris 1801, 3 Bände), die von Laharpe (Paris 1807, 7 Bände) und Aimé Martin (Paris 1820, 7 Bände) zu nennen.

Wahrheit und Natur einen unwiderſtehlichen Eindruck hervorbrachten und dem Luſtſpiel zuerſt ſeine moderne Bedeutung und künſtleriſche Geſtalt gaben. Während Molière als Schauſpieldirector und Schauſpieler die unvermeidliche Aufgabe hatte, den Hof durch Luſtbarkeiten und Aufzüge aller Art zu ergötzen, wobei oft Ludwig ſelbſt, der Großherr der abſoluten Monarchie, in eigener Perſon mit Tanz und Pantomime mitſpielte: ſo entfaltete er dagegen in den beſten ſeiner eigenen Stücke die Irrgänge menſchlichen Lebens und menſchlicher Charaktere ohne allen Rückhalt und alle Beſchönigung, mit einer meiſterhaften Zergliederungskunſt, und mit ebenſo vielem ſittlichen und pſychologiſchen Ernſt als komiſcher Kraft der Erfindung und Ausführung. Molière hatte den Muth, dem ganzen prachtvollen Hofe Ludwigs XIV. gegenüber den Menſchen ſo zu zeigen wie er iſt, in ſeiner Wahrheit und Nacktheit, ein hinfälliges Opfer ſeiner Leidenſchaften und Laſter, ein Kind der Thorheit und der Schwäche, eine Carikatur ſeiner Selbſtſucht, ſeiner ehrgeizigen und gewinnſüchtigen Pläne. Es war wichtig, daß gerade in dieſer Zeit, wo eine einzige menſchliche Perſönlichkeit den ganzen Staat in ſich hatte concentriren wollen (l'état c'est moi), die Poeſie es unternahm, als Richterin der menſchlichen Natur ſelbſt aufzutreten, ihre innere ſittliche Lebenskraft der Feuerprobe der Komödie zu unterwerfen, und ihre Gebrechlichkeit und Nichtigkeit in unwiderleglicher Charakterentwickelung aufzuweiſen. Molière benutzte die auf der Bühne ſeiner Zeit vorhandenen Luſtſpiel-Elemente, die einmal in leicht hingeworfenen komiſchen Compoſitionen ſich zeigten (pièces à scènes détachées), anderntheils aus Nachahmungen des ſpaniſchen und italieniſchen Theaters beſtanden. Auf dieſer Grundlage führte Molière einen ganz neuen Bau auf, ſeine Charakter-Komödie, in der immer ein beſtimmtes Thema vorwaltet,

das durchgeführt, meiſtens in ſehr einfacher Auseinanderlegung der gegenſätzlichen Momente entwickelt und in einer entſcheidenden Pointe zugeſpitzt wird. In dieſer Weiſe hat er beſonders in ſeinem Tartuffe die höchſte Vollendung ſeines eigenthümlichen Komödienſtils bewieſen. Die einfache, dialektiſche und ſchlagfertige Anlage dieſes Stückes, die Verbindung des ſcharfen tendenziöſen Plans mit dem heitern Sichgehenlaſſen der ächten Luſtſpiellaune, der leiſe und unmerkliche Fortſchritt der Handlung, der doch nur um ſo energiſcher und raſcher auf ſein eigentliches Ziel losgeht, Alles dies bildet die durchaus charaktergemäße Form einer Komödie, deren Tendenz eine welthiſtoriſche geworden iſt und bis auf die heutige Zeit ihre ſchlagende Bedeutung bewahrt hat. Molière's Tartuffe, die Komödie der Heuchelei und religiös maskirten Schlechtigkeit, erſcheint als eine höchſt glückliche Geſtaltung desjenigen modernen Trugſyſtems, das in der Verworrenheit und Unfertigkeit der Geiſteskämpfe der neuen Zeit am ſicherſten und frechſten ſein Neſt bauen konnte. Es iſt dies der geſellſchaftliche Jeſuitismus, welcher zwar an dem religiöſen und kirchlichen ſeinen Vater und Erzeuger bekennt, aber zugleich ein eigenthümliches Reich für ſich in Anſpruch nimmt, dem die Molière'ſche Komödie ein für allemal den Namen gegeben.*)

Nachdem Corneille, Racine und Molière die franzöſiſche Tragödie und Komödie in ihrer modernen Kunſtform begründet hatten, folgten ihnen auf den eröffneten Bahnen eine Menge von Talenten nach, denen es jedoch kaum gelungen iſt, ihre Phyſiognomie als eine bleibende in der Li-

*) Unter den neueren Ausgaben der Molière'ſchen Werke ſind die von Auger (Paris 1819, 9 Bände) und von Nodier anzuführen. — Eine deutſche Ueberſetzung lieferte Zſchokke (Zürich 1805, 6 Bände).

teraturgeschichte ihres Volkes abzuprägen. Durch den Namen macht sich uns am meisten Thomas Corneille (1625—1709) bemerklich, ein Nachahmer seines großen Bruders, unter dessen dramatischen Arbeiten der Graf von Essex am bekanntesten geworden. Außerdem sind Joseph François Duché, Jean Nicolas Pradon (durch die schöngeistige Coterie der Frau von Sévigné gehoben und eine Zeitlang selbst Racine gegenübergestellt), Jean François Régnard (1647—1709), als Lustspieldichter einer der glücklichsten Nachfolger Molière's, Marc-Antoine Le Grand, Verfasser des berühmten Schlaraffenlustspiels le Roi de Cocagne, und Crebillon der Aeltere (Prosper Jolyot de Crebillon), dessen Tragödien im hochtragischen und gräßlichen Stil ihm den Beinamen des französischen Aeschylus verschafften, zu nennen. In dieser Zeit erhielt auch zuerst die Oper in Frankreich ihre Entstehung, und zwar zunächst in der Form der italienischen Oper, welche, unter dem besonderen Schutze Mazarin's, 1645 eingeführt wurde. Das erste Operntheater ward 1669 in der Académie royale de Musique privilegirt. Die Opern des italienischen Componisten Lulli, zu welchen Philippe Quinault (1634—1688) den Text gearbeitet, waren die ersten erfolgreichen Darstellungen dieser Art, die, besonders in der heroischen Gattung, welche schon durch einige Pompstücke von Corneille vorbereitet worden war, ein neues Prunk-, Zerstreuungs- und Beschwichtigungsmittel für die Hofhaltung der absoluten Monarchie wurde. Neben der heroischen Prachtoper, die hoffähig gehalten werden mußte, bildete sich aus den komischen Volksdarstellungen, welche auf den Jahrmärkten und in den pariser Vorstädten üblich geworden waren, allmählig das Vaudeville. Dies war eine Gattung, die zuerst aus einer Vereinigung des Volksliedes mit der Pantomime und Recitation hervorgegangen war, und wozu die

ſtereotypen Volkscharaktere der italieniſchen Komödie, mit einigen nationalen Zuthaten und Abänderungen, hinzugefügt wurden. In dieſer Form, in der das franzöſiſche Volksnaturell ſich eigenthümlich feſtſetzte, waren zuerſt vornehmlich die Dichter Le Sage, Le Grand und d'Orneval thätig. — .

Die Productivität der franzöſiſchen Poeſie, welche in der dramatiſchen Form mit einem ſo großen Aufwand von Kraft gearbeitet hatte, behielt in dieſer Zeit für die anderen Gattungen nur ſchwächere und einzeln ſtehende Verſuche übrig. Unter den Claſſikern Ludwigs XIV. iſt Jean La Fontaine (1621—1694) beſonders mit ſeinen weltberühmt gewordenen Fabeln und Erzählungen anzuführen. Dieſer merkwürdige Autor, welcher in ſeiner Zeit vorzugsweiſe der gute Mann (le bon homme) genannt wurde, zeichnete ſich ebenſo ſehr durch ſeinen eigenthümlichen, mitten im Strudel des pariſer Weltlebens in naiver Einfalt ſich gehenlaſſenden Charakter, wie durch ſein poetiſches Talent aus. Man kann wohl annehmen, daß dieſe ſorgloſe Simplizität und Unſchuld, mit der ſich Lafontaine in der Mitte verderbter und überreizter Zuſtände darzuſtellen wußte, nicht ganz ohne künſtliche Raffinerie geweſen, aber dieſer Charakter, wenn er ihn zum Theil auch nur ſpielte, war doch auch wieder mit ſo vielen natürlichen, gemüthsinnigen und wahren Elementen verſetzt, daß man ihm vorzugsweiſe den Typus der Liebenswürdigkeit zuerkennen mußte. Wie er aber ſich ſelbſt in dieſer Naivetät ſeines Weſens ſehr geſchickt zu arrangiren verſtand, ſo übte er auch als Dichter eigentlich nur das Talent des Arrangirens, indem er, ohne alle ſelbſtändige Erfindung, die Schätze der altfranzöſiſchen Fabliaux und der italieniſchen Novelliſtik zu verarbeiten und mit den Zügen der alten äſopiſchen Fabelwelt zu miſchen wußte. Sein Hauptverdienſt wurde dabei der reizende,

muthwillige und graciöse Vortrag, der selbst dem Anstößigen und Zweideutigen eine anmuthige Haltung zu geben versteht. —

Es fehlte in dieser Zeit auch nicht an einem kritischen Geist, welcher den ästhetischen Geschmack seiner Epoche in Regeln faßte und ein bestimmtes Bewußtsein darüber aufstellte. Dies war Nicolas Boileau, genannt Despréaux (1636—1711), der „Gesetzgeber des Geschmacks" (le législateur du goût), welcher ebenfalls in dem Dunstkreis Ludwigs XIV. seine Stätte fand und den König in so fein gedrechselten Versen lobte, wie es ihm kaum noch widerfahren war. In Boileau ist die Kritik und Satire hoffähig geworden und richtete Theorie und Epigramm nach dem allein selig machenden Lächeln des Monarchen ab. Er machte sich zuerst als Satirendichter bekannt, erlangte aber seinen eigentlichen Ruhm durch seine in Versen geschriebene Poetik (l'art poetique, 1674) und durch das in demselben Jahre erschienene komische Gedicht: das Chorpult (Lutrin). Boileau hat als Dichter gewissermaßen Mustereremplare zu seinen kritischen Theorieen liefern wollen; daher die glatte Abzirkelung und verstandesmäßige Zügelung seiner poetischen Darstellung, der man, besonders im Komischen, oft ein eigenthümliches Interesse nicht absprechen kann, wenn auch aller eigentliche Inhalt und Gedanke der Poesie dabei todtgeschlagen wird. In seinem Lehrgedicht über die Poetik hatte Boileau ohne Zweifel die Horazische Epistel an die Pisonen vor Augen gehabt, doch ging er darin bei weitem systematischer und schulmäßiger zu Werke als der alte Dichter, und stellte einen Canon des guten Geschmacks auf, der eigentlich nur die Herrschaft des formellen Verstandes in der Poesie begründen wollte, und in Frankreich lange eine unumschränkte Geltung ausgeübt hat. In seinen Episteln, die ebenfalls nach dem Muster der horazischen geformt sind,

hat Boileau noch am meiſten eigenen dichteriſchen Aufſchwung bewieſen. —

Unter allen Gattungen der Poeſie, welche in der Hof-Atmoſphäre Ludwigs XIV. ihr Gedeihen ſuchten und fanden, blieb die Lyrik entfernter ſtehen, und konnte, ſchon ihrer innerſten Natur nach, durch welche ſie vorzugsweiſe der Freiheit des Volkslebens und des individuellen menſchlichen Selbſtbewußtſeins angehört, nicht in ein beſonders ergiebiges Verhältniß zum Hofe eintreten. Zwar gab es auch eine galante lyriſche Hofpoeſie, die beſonders durch Iſaac de Benſerade (vorzugsweiſe le poète de la cour genannt) vertreten wurde. Aber als eine eigentliche Hofpoeſie zeigte ſich die Lyrik nur in jenen frivolen und leichtfertigen Kleinigkeiten, welche, im ſpieleriſchen Ton hingeworfen, doch im Grunde am tiefſten die innere Denkart und Lebensanſchauung der ganzen Zeit verriethen. Dieſe Poeſie, welche Madrigale, Sonette, Rondeaux, Epiſteln, Epigramme machte, nannte ſich auch vorzugsweiſe die flüchtige (poésies fugitives), oder die Poeſie der Geſellſchaft (Vers de société). Es iſt bemerkenswerth, daß in dieſen Gedichten ſich zuerſt jene freigeiſtige und materialiſtiſche Denkart ausbildete, welche ſpäter im achtzehnten Jahrhundert in ihren antichriſtlichen, lebensgenießlichen und doch Alles zerſtörenden Tendenzen, die bewegende Macht der franzöſiſchen Geſchichte wurde. Die begeiſternde Muſe dieſer halb philoſophiſchen halb frivolen Lebenspoeſie war Ninon de l'Enclos geweſen, und ſpäter mußte dieſe Richtung, welche aus der eigenſten zerfloſſenen und verdorbenen Denkart des Ancien Regime herkam, ſonderbarer Weiſe eine volksthümliche Kraft in Frankreich gewinnen, durch welche die Revolution gezeitigt wurde. Unter den Dichtern, welche in dieſer epikureiſchen Lyrik am meiſten Ruhm gewannen, ſind Claude Emanuel Luillier (nach ſeinem Geburtsort gewöhnlich Cha-

pelle genannt), Alexandre Lainez, Abbé Chaulieu, der Marquis de la Fare, Jean François Sarrasin, der Abbé des Ivetaux, La Monnay u. a. anzuführen. Andere Dichter, welche in dieser Zeit nach solideren Leistungen und gehalteneren Formen strebten, fielen mehr oder weniger der Mittelmäßigkeit anheim, wie der Odendichter Jean Baptiste Rousseau (1669—1741); Antoine Houdart de la Motte (1672—1731), der Oden und anakreontische Lieder, aber auch mehrere Lustspiele, Trauerspiele und Opern dichtete; Bernard le Bovier de Fontenelle (1657—1757), ein vielseitiger Geist, der besonders durch seine Schäferspiele und Idyllen, die keine Natur und viel elegante Affectation haben, berühmt wurde, in seinen prosaischen Schriften aber, besonders in seinen akademischen Gelegenheits- und Gedächtnißreden und in seinen kritischen und philosophischen Abhandlungen (darunter seine berühmte astronomische Schrift sur la pluralité des mondes), einen bedeutenden Einfluß auf die Nationalbildung seiner Zeit gewann; Antoinette Deshoulieres (1634—1694), deren berühmte Eklogen einen feinen weiblichen Sinn verrathen. —

Die epische Poesie konnte sich als solche bei den Franzosen zu keiner eigenthümlichen Bedeutung erheben. In der komischen Epopöe, die dem französischen Nationalgeist sehr zusagte, waren einige ausgezeichnete Leistungen hervorgetreten, aber das eigentliche heroisch-romantische Gedicht, das Jean Desmarets de St. Sorlin (gestorben 1676) durch sein Epos Clovis, und sein Zeitgenosse Jean Chapelain durch die epische Behandlung der Jungfrau von Orleans zu begründen suchten, gewann unter diesen Händen kein wahrhaft poetisches Leben. Nicht glücklicher waren George de Scudéry (1601—1667) mit seinem sehr gelehrt behandelten Alarich, und der Jesuit Pierre le

Moine (1601—1672), welcher aus den Thaten des heiligen Ludwig ein ſchwülſtiges Epos machte. Dagegen traf François de Salignac de la Motte Fénelon, der Erzbiſchof von Cambray (1651—1715), in ſeinem berühmten Telemach bei weitem mehr den einfachen und großen Stil, welchen das Epos erfordert, obwohl er auf eine eigentlich epiſche Form dabei verzichtet hatte, indem er an die Stelle des Alexandriners die ſchönſte harmoniſche und melodieenreiche Proſa geſetzt. —

Einen innigeren und nothwendigeren Zuſammenhang mit dem franzöſiſchen Nationalleben gewann der Roman, der als ein Hauptausdruck der perſönlichen und geſellſchaftlichen Regſamkeit dieſes Volkes erſcheint und darum ſo reich an Geſtalten und Beziehungen geworden iſt. Die erſten Erſcheinungen des modernen Romans in Frankreich waren jedoch höchſt abenteuerliche und geſchmackloſe Compoſitionen, die in einer ſeltſamen Verarbeitung griechiſcher und römiſcher Geſchichtsſtoffe, welche nach dem Zuſchnitt der alten Ritterromane zurecht gemacht wurden, beſtanden. Gautier de Coſtes de la Calprenède, ein Gascogner (im Jahre 1663 geſtorben), brachte dieſe barocken Darſtellungen in Mode, worunter beſonders ſein Roman Cassandre am franzöſiſchen Hofe und im Publikum viel Glück machte. Seine Nachahmerin war eine Dame, das Fräulein Madelaine de Scudéry (geſtorben 1701), die in einer Reihe von Romanen und Erzählungen (Clélia, Cyrus u. ſ. w.) galante und ſchwärmeriſche Gefühle mit pedantiſcher Gelehrſamkeit miſchte. Den antiken Stoff zu romantiſiren, war auch ihre Aufgabe, welche ſie ſich vorgeſetzt hatte. Dieſer antik-romantiſche Roman wurde jedoch bald durch den rein hiſtoriſchen erſetzt, in deſſen Bearbeitung ſich beſonders die Damen hervorthaten, bei welchen das Romanſchreiben um dieſe Zeit faſt epidemiſch wurde. Dies waren vornehmlich Fräu-

lein Charlotte Rose de Caumont de la Force (1650 bis 1724), die galante Frau von Villedieu, die Gräfin de la Fayette (gestorben im Jahre 1693), unter deren Romanen die Prinzessin von Cleves und Zaide bei der Lesewelt in großem Ansehen standen. Diese Gräfin gab dem Roman schon eine mehr memoirenartige Gestalt und verstand sich besonders auf die geheimen Hofgeschichten, die sie in ihren Memoiren des französischen Hofes pikant genug verarbeitete. Hier wurde der Grund zu jener eigenthümlichen französischen Scandalliteratur gelegt, welche in der Hofhaltung Ludwigs XIV. ihren Mittelpunct hatte, und in der sich besonders Roger de Rabutin Graf de Bussy (1618—1693) durch seine berüchtigte Histoire amoureuse des Gaules auszeichnete. —

Neben diesen Erscheinungen bildete sich mehr einzelnstehend der komische Roman, namentlich durch den originellen Paul Scarron (1610—1660, verheirathet mit der Francisca d'Aubigné, der nachmaligen Marquise de Maintenon) aus. Dieser sonderbare Charakter, welcher gegen einen kranken und gebrechlichen Körper ein Gegengewicht in einer unerschöpflichen Lustigkeit und in den drolligsten Einfällen suchte, war in seiner Zeit eine sehr bekannte und beliebte Figur. Obwohl sein komischer Roman (le Roman comique) manchen guten Spaß und manche wirklich komische Situation enthält, so fehlt ihm doch jeder höhere poetische Werth der Erfindung und Darstellung. Noch ungenießbarer für unsern heutigen Geschmack sind seine Lustspiele und seine travestirte Aeneide.

Scarron verdankte sehr viel den spanischen Romanen und Novellen, von denen er auch mehrere Uebersetzungen geliefert hat. Fast ganz aus den Quellen der spanischen Novellistik arbeitete auch Alain René le Sage (1668—1747), der mit einem großen Geschick und anmuthigem

Darſtellungstalent nach ſpaniſchen Vorbildern eine Reihe von komiſchen Romanen ſchrieb, namentlich den Guzman d'Alfarache, den Baccalaureus von Salamanca, die Geſchichte des Stevanille von Gonzales, den hinkenden Teufel (nach dem diablo coxuelo von Luis Perez de Guevara) und den in allen Sprachen vielgeleſenen Gil Blas von Santillana, welcher letztere Roman lange Zeit für ein Originalproduct angeſehen wurde, obwohl er nur eine glückliche Verarbeitung und Compilation ſpaniſcher Quellen iſt, wie in neuerer Zeit beſonders Ludwig Tieck dargethan hat. —

Zu einer eigenthümlichen Abart des Romans wurde in dieſer Zeit in Frankreich das Feenmärchen, welches plötzlich aufkam und ſich dann zu einer ungewöhnlich fruchtbaren Gattung erhob. Es war dies eine neue Mode der franzöſiſchen Literatur, welche das Ende des Zeitalters Ludwigs XIV. charakteriſirt, und ein merkwürdiges Zeugniß von dem Mangel an innerer Befriedigung und von dem unruhigen Umhergreifen dieſer Zeit nach allen Formen der Zerſtreuung und Unterhaltung ablegt. So mußte auch die orientaliſche Märchen- und Fabelwelt dazu dienen, dem überſättigten und überreizten Geiſt dieſer Epoche eine neue Abſpannung und Abwechſelung zu bereiten und ihn über die nächſte Wirklichkeit des Lebens und der Geſchichte hinwegzutäuſchen, deren höheren Begriff und wahrhafte Geſtalt er nicht aus ihr ſelbſt hatte finden können. Als den Erfinder des franzöſiſchen Feenmärchens nennt man gewöhnlich Charles Perrault (1626—1703), der die Erzählungen meiner Mutter Gans (Contes de ma mère l'Oye) 1697 herausgab. Ihm folgte die Gräfin d'Aunoy, die Verfaſſerin einiger hiſtoriſchen Romane, welche eine ähnliche Märchenſammlung in demſelben Jahre herausgab. Die franzöſiſche Ueberſetzung der arabiſchen Tauſend und Eine Nacht, von Antoine Galland, kam erſt im Jahre

1704 heraus, kann also nicht die unmittelbare Anregung zu dieser Richtung der französischen Literatur gegeben haben, sondern scheint vielmehr nur als eine Folge derselben entstanden zu sein. Das meiste Glück in dieser Gattung machte eigentlich der Graf Antoine d'Hamilton (gestorben 1720), dessen vier Facardins eine ächte Märchenphantasie aufzeigen und noch bis in die neuere Zeit hinein in Frankreich gelesen und bewundert worden sind. —

Die bisher von uns betrachteten Schriftsteller, welche uns die Epoche Ludwigs XIV. in ihrem ästhetischen Glanze zeigten, stellten uns mehr ein strahlendes Gerüst dar, auf welchem die absolute Monarchie in der möglichst schönen Situation sich niedergelassen, als daß wir durch sie einen Einblick in das Innere des französischen Nationalgeistes selbst hätten gewinnen können. Doch gab es in dieser Zeit auch einige in ihrem freien Gedankenleben sich bewegende Geister, welche an die Stelle des Alles zwingenden und bannenden Hofes eine höhere Nothwendigkeit, die der Idee, zu setzen gewagt und derselben hingegeben lebten. René des Cartes hatte schon durch den Fundamentalsatz seiner Philosophie, welcher in das denkende Ich den wahrhaften Begriff alles Seins und aller Wirklichkeit verlegte, das Grundprinzip des Ancien Regime, wonach das Individuum den eigentlichen Grund seiner Existenz nicht in sich selbst, sondern nur in der außer ihm bestehenden höchsten und absoluten Persönlichkeit des Staats hatte, durchbrochen. Ebenso enthielt der Hauptsatz in der Philosophie des Malebranche: „daß wir alle Dinge in Gott schauen," schon eine Gegenwirkung in sich gegen das Lebensprinzip, welches vorzugsweise die Poesie dieser Zeit ausgeprägt hatte, nämlich alle Dinge nur im König zu schauen. Ein unaus-

hängiger Geist, der nur auf den eigenen Gründen seines Bewußtseins stehen wollte, stellte sich auch in Blaise Pascal (1623—1662) dar, ein Mann, der zwar am philosophischen Wissen selbst verzweifelte, und demselben die Möglichkeit einer entscheidenden Bestimmung über die höchsten Angelegenheiten des Menschen absprach, der aber zugleich die schärfsten Waffen der Vernunft und eines genialen Spottes gegen alle Verdunkelungen und Verdrehungen der Wahrheit und des freien Bewußtseins anwendete. In diesem merkwürdigen und hochbegabten Genius zeigt sich daher der Widerspruch zweier entgegengesetzten Richtungen, die ihn nach verschiedenen Zielen hin unablässig bewegen, innerhalb deren er aber eine geistig ächte, wahre und freie Stellung einzunehmen bestrebt ist. Von seinem Naturell im Grunde zur Speculation und Skepsis gedrängt, entsagt er doch diesen inneren Forderungen seiner Anlagen oder beschwichtigt sie vielmehr durch eine ersetzende Thätigkeit auf einem andern Gebiet, indem er als Mathematiker und Physiker neue und eigenthümliche Forschungen unternimmt und Erfindungen von der höchsten Wichtigkeit macht und anregt. In diesem klaren, hellen und scharfgeschliffenen Geiste, der den Mathematiker und Physiker charakterisirt, schrieb Pascal auch gegen die Jesuiten, deren Lehren und Geistesränke er in seinen berühmten Provinzialbriefen mit so meisterhafter Ironie analysirt und zersetzt hat. Die Casuistik der jesuitischen Väter, ihre weltbetrügerische Moral und ihre völkerberückende Gewissensherrschaft sind die Gegenstände dieser Pascal'schen Provinzialbriefe, welche unter dem angenommenen Namen Louis de Montalte erschienen und den Titel führen: Les Provinciales, ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis avec les notes de Guill. Wendrock (Nicole), vom Januar 1656 bis zum März 1657 herausgekommen und seitdem in unzähligen

Ausgaben verbreitet. Sein zweites Hauptwerk sind die Pensées sur la Religion (1692), worin Pascal seine eigenthümliche Mittelstellung, welche er zwischen dem positiven Kirchensystem und der philosophischen Gedankenbestimmung einnehmen wollte, in scharfer dialektischer Entwickelung, und nicht selten mit der ihm eigenen witzigen Nüancirung, dargelegt hat. Beide Werke zeichnen sich vornehmlich durch die vortreffliche Prosa aus, in der sie geschrieben, besonders aber durch diese hinreißende und körnige Beredsamkeit, welche der prosaischen Darstellung Pascal's so viel äußeren Zauber, innere Haltung und sittliche Hoheit verleiht. Die mystische und ascetische Richtung, welcher Pascal in der letzten Zeit seines Lebens gänzlich verfiel, deutet sich in den Pensées oft in großen und erhabenen Zügen an.*)

Einen eigenthümlichen Gegensatz zu Pascal bildet der Herzog François de la Rochefoucauld (1613—1680), der in dem Gewirr der politischen Parteiverhältnisse seiner Zeit und in dem Getriebe der großen Welt lebte. Als Schriftsteller hat er namentlich durch seine Réflexions et Maximes einen großen Einfluß auf die Gesinnung seiner Zeit und der französischen Nation überhaupt geübt. Diese Lebensphilosophie und Menschenbeobachtung, welche La Rochefoucauld in der scharfen Manier seiner aphoristischen Sätze zum Besten gab, beruht auf jener schneidenden Verachtung der menschlichen Natur, die ein Charakterzug des raffinirten und ausgeklügelten Weltmannes ist, und in glatter und gesellschaftlicher Form ihre sibyllinischen Aussprüche ertheilt. Als einen scharfen Beobachter hat er sich auch in den Memoires zur Geschichte seiner Zeit gezeigt, obwohl der Beinamen des französischen Tacitus, welchen ihm dies Werk

*) Oeuvres complètes de Pascal, herausgegeben von Lemercier (2 Bände, Paris 1830).

zugezogen, der Hof- und Intriguengeschichte La Rochefoucauld's wenig anpaßt.

Die Lebensweisheit La Rochefoucauld's, welche in allem menschlichen Thun und Treiben nur den Stachel des Egoismus herausfindet, war auch nur ein Product des Hoflebens und der Hofgesinnung gewesen, welche sich in diesem Schriftsteller eine Art von philosophischem Ausdruck gegeben. In einem andern sehr einflußreichen Autor dieser Zeit sehen wir sogar die Theologie im Hofcostüm Ludwigs XIV. auftreten. Dies war Jacques Benigne Bossuet (1627—1704), der Theolog des Ancien Regime, der mit seiner imposanten und hochtönenden Beredsamkeit, die ihn auszeichnete, und worin er gerade den Ton des Hofes traf, den absoluten Katholizismus in seiner Unumschränktheit und Unbeweglichkeit vertrat und gegen alle protestantischen Regungen der Zeit verfocht. Die Talente des Jesuiten und Hofmannes vereinigten sich in Bossuet mit dem fanatischen Dogmatiker zu dieser großen oratorischen Wirkung, der sein Zeitalter nicht widerstehen konnte, die aber für uns, ungeachtet ihres prächtigen Phrasenpomps, nur noch den Eindruck großer Härte und Geistesbeschränkung machen kann. Seine Verdienste um die Ausbildung der französischen Prosa werden in Frankreich sehr hoch geschätzt. Am berühmtesten ist er in dieser Beziehung durch seine Leichenpredigten (Oraisons funèbres) geworden, unter denen besonders die auf die Herzogin von Orleans und auf Condé als Meisterstücke des rednerischen Stils bewundert werden. In seiner Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse (Paris 1671) und in der Histoire des variations des églises protestantes (Paris 1688) hat er mit machtvoller Beredsamkeit die Grundlehrsätze der katholischen Kirche der protestantischen gegenübergestellt und vornehmlich in der letzteren Schrift Alles

zusammengestellt, was nur zur Bekämpfung des Protestantismus vorgebracht werden kann. Eines seiner bekanntesten und gelesensten Werke ist auch sein Discours sur l'histoire universelle, jusqu'à l'empire de Charlemagne (Paris 1681), gewissermaßen der erste Versuch einer Universalgeschichte in raisonnirender Uebersicht.*) Eine bloße Compilation aus andern Geschichtswerken ist sein Abriß der französischen Geschichte (Abrégé de l'histoire de France), welchen er ebenfalls, wie seine Universalgeschichte, zur Belehrung des Dauphins verfaßte. —

Die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände dieser Zeit werden uns aber durch keinen Schriftsteller so persönlich nahe gebracht und unmittelbar vor Augen gestellt, wie durch La Bruyère (1639—1696). Dieser Mann hatte kein sehr umfassendes Talent, aber auf dem Darstellungsgebiet, auf das er sich vorzugsweise beschränkte, gab er darum nur um so schärfere und treuere Charakterzeichnungen. Sein eigenthümliches Werk, durch das er seinen Namen in ganz Europa bekannt machte, heißt die Charaktere (les Caractères ou les Moeurs de ce siècle). Er portraitirte darin die französische Gesellschaft in dem Zuschnitt, welchen ihr der Hof und die ästhetische Geistesdressur Ludwig's XIV. gegeben, und überlieferte uns somit in lebenden Bildern die individuellen Sittenzustände seiner Epoche, wie er sie aus frischer Anschauung und Beobachtung gewonnen. Wenn La Bruyère in seinen Charakteren den französischen Gesellschaftsgeist mehr typisch abbildete, bereitete dagegen Charles de Saint-Denis Herr von Saint-Evremont (1613 bis 1703) in seinen witzigen Schriften schon jene frivole Gesellschaftsphilosophie vor, welche die einzige Wahrheit

*) Eine deutsche Uebertragung und Fortsetzung gab Cramer (Leipzig 1757—1786 in sieben Bänden).

im Genuß und Vergnügen ſucht, und die der atheiſtiſchen und materialiſtiſchen Geiſtesrichtung des achtzehnten Jahrhunderts zunächſt in die Hände arbeitete. Dieſe Seite iſt die glänzendſte an ihm, während ſeine äſthetiſchen und literariſchen Schriften, und ſeine Poeſieen, nur von höchſt untergeordnetem Werth waren. Seine Oeuvres complètes gab zuerſt Des Maizeaux (London 1705, 2 Bde.) nach St. Evremont's Manuſcripten heraus. —

Die franzöſiſche Proſa, welche ſich durch dieſe Schriftſteller zu geſellſchaftlicher Freiheit und Beweglichkeit bildete, gewann auch durch die Hiſtoriker und Memoirenſchreiber, die in der Zeit Ludwig's XIV. eine immer reichere Literatur auszumachen anfingen, ein eigenthümliches nationales Feld. Die eigentliche Hiſtorik konnte zwar in dieſer Zeit noch zu keiner bedeutenden Entwickelung gelangen, aber dennoch waren die Anfänge derſelben ſchon bemerkenswerth, die beſonders von François Eudes de Mezeray, Gabriel Daniel, Rapin de Thoyras, den Abbé René Aubert de Vertot, Charles Rollin und den Abbé Claude Fleury (1640—1723), den Verfaſſer der berühmten und noch immer in Anſehen gebliebenen Kirchengeſchichte, gemacht wurden. Unter den Memoiren ſind es vornehmlich die des Cardinals Retz, welche den Grund zu jener offenen und rückſichtsloſen Mittheilung über Perſönlichkeiten und geheime Zuſammenhänge der Ereigniſſe legten, wie ſie nachher in dieſer Literatur zu einer ſo merkwürdigen Quelle für die öffentliche Geſchichte und für die Bewegung des ganzen Nationallebens geworden iſt. Zu dieſen Formen der Literatur, in denen der franzöſiſche Nationalcharakter gewiſſermaßen ſeine verborgenſten Springfedern offenbarte, ſind auch die Briefe zu rechnen, in welchen ſich oft das nationale Temperament in aller ſeiner Liebenswürdigkeit, Koketterie und Elaſticität ausgeſprochen

hat. Diesen Typus prägten am reizendsten die Briefe aus, welche Marie Rabutin Marquise von Sévigné (1626—1696) an ihre Tochter schrieb (Lettres à sa fille Mad. de Grignan).

---

17. Die niederländische Literatur.

Die Literatur des niederländischen Volkes konnte nicht aus eigenthümlichen nationalen Elementen hervorgehen, weil diese hier nicht stark genug waren, um eine originale Geistesbildung zu tragen und aus sich selbst heraus in Form und Gestalt zu bringen. Ein Volk, wie das niederländische, welches immer von fremden Nationaleinflüssen in die Mitte genommen war, konnte darum auch in seiner literarischen Bildung nichts weiter als eine möglichst talentvolle Bearbeitung der fremden Eindrücke darstellen. Diese Eindrücke gehören besonders der französischen und deutschen Nationalität an, welche sich in die Herrschaft über Hollands Volksthum theilten und darin abwechselten. Diese Elemente sich so zurecht zu machen, daß das eigene Temperament damit verträglich bestehen kann, war die eigentliche Aufgabe des niederländischen Geistes. Demgemäß stellte sich auch der Charakter seiner Leistungen vorzugsweise dahin fest, daß nur ruhig abgezirkelte, besonnene, klare, aber auch jeder inneren geistigen Bewegung entzogene Formen erstrebt wurden. Innerhalb dieser Schranken aber regte sich ein gesunder, kräftiger und heiterer Sinn, der sich, fern von allen idealen Höhen des Lebens und des Geistes, am meisten heimisch in der platten Wirklichkeit, und in einer starken komischen Auffassung derselben befand.

Die ersten literarischen Hervorbringungen dieses Volkes bestanden daher vorherrschend aus Nachbildungen, welche namentlich von französischen und deutschen Dichtungen gemacht wurden. Zuerst zeichnete sich darin der Dichter Jacob van Maerlant (gestorben 1300) aus, der seine Reimbibel (Rymbybel) nach des Petrus Comestor Biblia scolastica in flandrischer Mundart arbeitete und sich eine eigenthümliche Diction zurecht machte, in die er auch viele französische Wörter einmischte. In dieser Reimbibel sowohl wie in seinen andern Arbeiten (Bestiaris oder der naturen bloeme; die Heymelycheit der Heymelycheit, worin er die Lehren des Aristoteles an Alexander behandelte, u. a.) zeigte sich Maerlant vorzugsweise als ein Dichter von didaktischen Tendenzen, welche selbst in seinen episch historischen Dichtungen, wie seiner Alexandreis, welche er nach dem Lateinischen des Walther von Chatillon verfaßte, sich geltend machten. Die Reimchroniken wurden überhaupt eine gäng und gäbe Form in dieser frühesten Zeit der holländischen Poesie, und es erschienen solche von Melis Stoke, einem Mönch aus dem Kloster Egmond (gestorben 1305), von Jan van Helu, der die Thaten Johanns I. von Brabant besang, Niklaes de Klerk u. a. Neben diesen historischen Reimgedichten wurden auch die Geschichten des Karolingischen und Arturischen Sagenkreises, in Uebertragungen und Nachbildungen der nordfranzösischen Gedichte, vielfach verbreitet. In diesen Erzeugnissen der holländischen Poesie hatte sich vorzugsweise das französische Element geltend gemacht. Dagegen trat in den holländischen Volksliedern der Einfluß der deutschen Volksdichtung hervor, die ihren innerlichen, gemüthsbewegten und naturvollen Charakter selbst in den steifen Formen des niederländischen Naturells nicht verläugnen konnte. Diese Volkslieder der Holländer bilden einen sehr reichen und mannigfaltigen Zweig ihrer Poesie; in

einigen derſelben bethätigt ſich auch eine originale poetiſche Erfindung, beſonders in den geiſtlichen Geſängen, in den Weihnachts- und Oſterliedern. In der Regel aber ſind die niederländiſchen Volkslieder auf deutſchen Urſprung zurückzuführen und haben entweder ganze Lieder oder einzelne Wendungen dem Deutſchen entnommen.

Wenn ſelbſt im Volksgeſang keine eigentlich productive Grundlage vorhanden war, ſo bewies dies am meiſten, wie bei dieſer Nation die Poeſie überhaupt nur als eine künſtliche Treibhauspflanze ihre Stelle hatte. So ging auch die eigentliche Pflege und Ausbildung der Dichtkunſt von ſolchen künſtlichen Veranſtaltungen aus, wie in Holland die Rederijker oder Rhetoriker waren. Unter dieſem Namen beſtanden nämlich Sängerſchulen, welche in Weiſe der deutſchen Meiſterſänger zunftmäßig organiſirt waren, und auch um dieſelbe Zeit wie dieſe in Blüthe ſtanden. Sie gingen zuerſt im funfzehnten Jahrhundert von Flamland aus, und zählten in ihren Kammern, wie ihre Vereinigungen genannt wurden, fürſtliche Mitglieder, wie Jan von Brabant und Wilhelm von Oranien. Dieſe Sängerſchulen ſcheinen zugleich nicht ohne politiſche Bedeutung geweſen zu ſein, wie aus dem Verbot hervorgeht, welches Alba gegen ſie erließ, indem er ihren Einfluß auf die Erweckung eines freien und unabhängigen Bürgerſinns fürchtete. Aus dieſen Geſellſchaften der Rederijker gingen auch die erſten Beſtrebungen eines vaterländiſchen Theaters hervor, das beſonders zur Zeit der Reformation und des Abfalls der Niederlande von Spanien mit vorwiegender Abſicht einer politiſchen Wirkung ausgebildet wurde. In dieſen dramatiſchen Spielen, mit welchen die Rederijker in den Städten und auf dem Lande umherzogen, erſchienen die hiſtoriſchen Perſonen und Begebenheiten der Zeit in getreuer Darſtellung auf der Bühne, wie z. B. die Enthauptung von Egmont und Horn

auf dem Theater selbst vor sich ging. Am bedeutendsten wirkte die unter dem Namen einer Akademie zusammengetretene Gesellschaft von Sam. A. Coster, und die später mit ihr vereinigte Kammer der Rederijker, die sich die in Liebe blühende (in liefde bloeijende) nannte, aus welcher die bedeutendsten Dichter und Schriftsteller der Holländer hervorgingen.

Unter ihnen ist zuerst Pieter Corneliszoon Hooft (1581—1647), der als Begründer der holländischen Literatur angesehen wird, zu nennen. Er hatte sich auf der Grundlage des classischen Alterthums und der italienischen Poesie gebildet und strebte nach einer correcten und harmonischen Form für die Literatur seines Volkes. Er hat in Holland eigentlich die Tragödie geschaffen (Baeto und Gerard van Velzen). Auch dichtete er ein Schäferspiel Granida. Als Historiker arbeitete er nach dem Muster des Tacitus, den er vortrefflich übersetzte. Unter seinen Geschichtswerken ist besonders die „Geschichte der Niederlande" (von 1550—1587) werthvoll und in der Darstellung ausgezeichnet. Auch sind seine Briefe, die in dieser Gattung als Muster angeführt zu werden pflegen, bemerkenswerth.

Der Heros der niederländischen Poesie ist Joost van der Vondel (1587—1679), ein vielseitig schaffender Genius, der in allen Formen der Poesie ungemein fruchtbar war, vornehmlich aber als dramatischer Dichter (durch 16 geistliche und 14 weltliche Tragödien) seinen Ruhm begründete. Joost van der Vondel hat, was fast allen holländischen Dichtern fehlt, Begeisterung, Innigkeit und Gefühlswärme in hohem Maaße, und wie er sich auch in seinen Tragödien durch die Beobachtung der griechischen Formen einengen ließ, so behielt doch die originelle dichterische Kraft, die ihm inwohnte, darin ihre ungeschwächte Macht, und man kann in ihm das Höchste erreicht sehen, wozu es

der poetiſche Geiſt Hollands überhaupt hat bringen können. Unter ſeinen Dramen iſt das vaterländiſche Schauſpiel Gysbrecht van Amſtel berühmt geworden. Die Popularität dieſes Stückes hat ſich in Holland bis auf den heutigen Tag erhalten.

Neben Hooft und Vondel ſteht Jacob Cats (1577 bis 1680) als der dritte Begründer und Reformator der holländiſchen Sprache und Poeſie, ein Dichter, der durch ſeine Aemter in hohen Staatsbeziehungen lebte, der aber in ſeinen poetiſchen Arbeiten vorzugsweiſe einen idylliſchen, moraliſchen und didaktiſchen Ton anſchlug. Seine Muſe war die behagliche Gutmüthigkeit, welche ehrlich und ohne alle höhere Illuſionen ins Leben ſchaute, und das holländiſche Naturell getreu wiederſpiegelte. —

Wenn die Poeſie in Holland nur wenige eigenthümliche Blüthen reifen konnte, ſo zeigten ſich dagegen die bedeutendſten Anſtrengungen des holländiſchen Geiſtes auf dem Felde der Gelehrſamkeit und eigentlichen Philologie. Der Nationalcharakter konnte ſeine Pedanterie und ſeinen eingeborenen Säuberlichkeitsgeiſt nicht würdiger in Handlung bringen, als durch dieſe Heroen der philologiſchen Gelehrſamkeit, welche eine ſo glänzende Seite der holländiſchen Literatur darſtellen. Die Namen Juſtus Lipſius, Janus Douſa, J. J. Scaliger, J. Meurſius, Hugo Grotius, Gerh. Joh. Voß, Dan. Heinſius und ſein Sohn Nicol. Heinſius, Joh. Friedr. Gronov und ſein Sohn Jacob Gronov, Jac. Perizonius, Ezech. Spanheim, Grävius, bezeichnen dieſe anſehnliche philologiſche Tafelrunde, welche vorzugsweiſe der Univerſität Leyden angehörte und in dieſer durch ganz Europa berühmt gewordenen Hochſchule ihren Mittelpunct hatte. Gleich der Univerſität Leyden wirkte auch die ſchon im vierzehnten Jahrhundert durch den Karthäuſer Geirt oder Gerard Groote angelegte große Bil-

dungsanſtalt zu Deventer, aus welcher die bedeutendſten Gelehrtencharaktere der Zeit, darunter Thomas a Kempis (eigentlich Hamerken oder Hämmerlein, 1388—1471, „soliloquia animae“, „hortulus rosarum“ und „de imitatione Christi“), Rudolph Agricola und Deſiderius Erasmus hervorgingen.

Eine eigenthümliche Stelle in den Bildungskämpfen der Holländer nimmt auch die Theologie ein, welche in dieſem Lande, unter mannigfachen Verwickelungen, eine öffentliche und politiſche Bedeutung erhält und mit den inneren Parteibewegungen der Republik in unmittelbaren Zuſammenhang tritt. Die Reformation hatte in Holland zuerſt in der Form des Calvinismus Eingang und große Verbreitung gefunden, darin aber ein ſehr ſtrenges und ſtarres Geiſteselement, das nicht ohne Oppoſition bleiben konnte, geltend gemacht. Gegen die Calviniſche Prädeſtinationslehre trat vornehmlich der große Theolog Jacob Arminius (eigentlich Hermans, 1560—1609) auf, welcher Profeſſor der Theologie zu Leyden war. Er und ſeine Anhänger, die ſogenannten Arminianer oder Remonſtranten (nach den unter der Ueberſchrift Remonstrantia von ihnen aufgeſetzten fünf Bekenntnißartikeln) ſuchten eine mildere und weniger formelle Lehre, welche der Freiheit des Individuums und ſeiner Vernunft mehr Raum verſchaffte, der namentlich durch Franz Gomarus vertretenen Calviniſtiſchen entgegenzuſtellen. Dies erregte einen heftigen Parteikampf, welcher in das bürgerliche Leben ſelbſt beunruhigend und zerſtörend hinübergriff und erſt durch die berüchtigte Dordrechter Synode (13. November 1618 bis 9. Mai 1619) auf eine alle Gewiſſensfreiheit vernichtende Weiſe, zu Gunſten des ſtrengſten Calvinismus, und mit der beſtimmteſten Verweiſung der Vernunft unter den unbedingten Gehorſam des Glaubens, als deſſen Magd und

Gefangene, entſchieden wurde. Der Proteſtantismus ſtellte hier zuerſt die Tyrannei des Buchſtabens auf, und es gab in Holland ſchon Eiferer, welche aus den ſymboliſchen Büchern die Zwingburg alles religiöſen Gedankens und Glaubens machten. Als Opfer dieſer Bewegungen in Holland fiel der ruhmvolle Patriot Oldenbarneveldt, den ſein Antheil an den Remonſtranten auf das Schaffot brachte, wie auch Hugo Grotius, der in ſeinem Buch de veritate religionis christianae Partei für die unterdrückten Remonſtranten genommen und ſich im Sinne einer geſunden und freien Entwickelung des chriſtlichen Bewußtſeins ausgeſprochen, ins Gefängniß geworfen und nach ſeiner Flucht aus demſelben (in der ihm von ſeiner Frau überſandten Bücherkiſte) aus ſeinem Vaterlande verbannt wurde. Dieſen Bewegungen in der proteſtantiſchen Kirche Hollands entſprachen in der katholiſchen die Kämpfe, welche der Biſchof Cornelius Janſen (1585—1638) durch ſein Buch Augustinus (Löwen 1640) entzündete. Janſen hatte darin den alten Auguſtiniſchen Lehrbegriff von der Prädeſtination oder Gnadenwahl in ſeiner vollen Strenge und in ſeiner ganzen Ausſchließlichkeit erneuert und als Mittelpunct des dogmatiſchen Lebens ſeiner Kirche wiederherzuſtellen geſucht. Die Anſicht Auguſtins, daß der von Natur verderbte Menſch aus ſich ſelbſt heraus und aus ſeinem freien Wollen und Wirken nicht zum Heil und zur Seligkeit gelangen könne, ſondern daß Gott nach ſeiner vorherbeſtimmten Gnadenwahl die Einen zur Erlöſung, die Andern zur Verdammniß berufen habe, dieſe Anſicht, der ſchon der Britte Pelagius die ſelbſteigene Kraft der menſchlichen Individualität und Freiheit gegenübergeſtellt hatte, war im Grunde auch von den deutſchen Reformatoren mehrfach getheilt worden; wenigſtens wurde in der lutheriſch-evangeliſchen Concordienformel, in der man über den Auguſtiniſchen Satz hinauszugehen ſuchte,

nur eine sehr künstliche Umgehung desselben zurecht gemacht. Jansen aber gewann in seiner Zeit durch die strenge Wiederaufnahme dieses Satzes, welcher die ausgebrochenen historischen Geisteskämpfe dieses Jahrhunderts gewissermaßen beschwichtigen und an die träge Ruhe des Fatalismus anfesseln sollte, den großen Anhang, der seine Partei überall verbreitete und besonders in Frankreich eine Zeitlang, ungeachtet aller Gegenwirkungen Ludwig's XIV. und der Jesuiten, zu einer herrschenden machte. Es ist bemerkenswerth, daß die Jesuiten in dieser Lehre von der Gnadenwahl und von der Freiheit und Kraft des menschlichen Willens immer milderen und geistigeren Bestimmungen das Wort geredet haben. Die Streitigkeiten, welche in den Niederlanden durch den spanischen Jesuiten Ludwig Molina (gestorben 1600) ausbrachen, warfen auf die Conflicte der verschiedenen Orden hinsichtlich dieses Lehrbegriffs ein interessantes Licht. Auch die Philosophie, namentlich der Cartesianismus, verfehlte nicht, auf die religiösen und kirchlichen Bewegungen in Holland einen entscheidenden Einfluß auszuüben, der zuerst durch Johann Coccejus (1603 bis 1669), einen Anhänger der Philosophie des Descartes, in einer eigenthümlichen Richtung geltend gemacht wurde. —

Als der höchste wissenschaftliche Genius seines Vaterlandes muß aber Hugo Grotius (de Groot, 1583 bis 1645) angesehen werden. Auf einer großen Gelehrsamkeit und weltumfassenden Bildung fußend, ließ er nach allen Richtungen seiner Zeit hin schöpferische und organisirende Momente ausgehen. Als Dichter, Staatsmann, Jurist, Theolog und Philosoph, trat er auf die Höhen seines Jahrhunderts hinaus, und regte die freien Gestaltungen der Wirklichkeit, wie sie die mündig werdende Vernunft der Völker verlangte, auf allen Gebieten mächtig und geistesstark an. Zuerst vertheidigte er in seinem Buch Mare li-

herum die Freiheit des holländiſchen Handels nach Oſtindien, worauf er ſein Hauptwerk de jure belli et pacis (zuerſt Paris 1625) erſcheinen ließ. Dies berühmte Buch, welches die erſte wiſſenſchaftliche Begründung des Völkerrechts iſt, ragt vornehmlich durch das Streben nach einer höheren philoſophiſchen Begründung des Rechtsbegriffes ſelbſt in dieſer Zeit hervor. Von einem ſittlichen Gemüthsſtandpunkt ausgehend, der ihn trieb, gegen die Vermehrung der Kriege zu ſchreiben, gelangte er auf dem Wege philoſophiſcher Entwickelung zur Aufſtellung von Principien des Naturrechts, die er in den Lebens- und Anſchauungsformen aller Völker als gleichmäßig daſeiend nachzuweiſen ſuchte. Hugo Grotius findet den Rechtsbegriff als eine ſittliche Macht in der Bruſt jedes Menſchen, den lebendigen Grund deſſelben aber in dem menſchlichen Socialitätstrieb, der aus ſich ſelbſt heraus eine Regelung und Gewährleiſtung verlangt (societatis custodia). Dem Naturrecht (dictamen rectae rationis) ſtellt Hugo Grotius ſchon das poſitive Recht (jus voluntarium) entſchieden gegenüber, indem er zugleich die Idee eines allgemeinen göttlichen Rechts, welches das wahre poſitive ſei, anzudeuten ſucht. —

---

18. Die ſcandinaviſche Literatur.

Die Literatur des ſcandinaviſchen Nordens umfaßt die Geiſtesbildung der drei Reiche Dänemarks, Schwedens und Norwegens, die bis in das funfzehnte Jahrhundert hinein eine gemeinſame geiſtige und literariſche Entwickelung gehabt haben. Dieſe Literatur behauptet für uns ihre be-

sondere Wichtigkeit darin, daß sie uns in ihren alten Denkmalen die Grundelemente deutscher Sprache und Lebensanschauung vor Augen stellt und namentlich in ihrer Poesie, welche eine vollständige Ueberlieferung der Religionsformen der deutschen Vorzeit ist, die Urzustände unserer Nationalität enthält. Dieser urgermanische Volksgesang hatte seine bestimmte Organisation in den Skalden (Skálld, Dichter), welche die Dichtkunst wie ein von den Königen und vom Volk ihnen übertragenes Amt verwalteten, die Thaten der Könige einzeichneten und verherrlichten, und in dem Liede zugleich die Geschichte ihres Stammes schrieben. Der Skaldengesang war seinem Inhalt nach entweder Göttergesang oder Heldengesang; doch werden in der Regel nur die Dichtungen, deren Verfasser den Namen nach bekannt sind, Skaldenlieder genannt, während sonst die alten Götter-, und Heldengesänge, welche aus der Masse der Volkspoesie aufgenommen sind, nach der berühmten Sammlung des Sämund Sigfuson, den Namen der Edda-Lieder führen. Der eigentliche Mittelpunct dieser scandinavischen Volkspoesie wurde aber Island, seit dem Jahre 864, wo die flüchtigen Normannen eine Ansiedelung gründeten, in welcher, dem Eindringen des Christenthums gegenüber, die alten nordischen Lebenselemente treu in Geist und Form bewahrt wurden. In Island wurde auch Sämund, genannt der Weise (hinn Fródi), geboren. Dieser hochbegabte Mann, der auf Reisen in fremden Ländern sich eine vielseitige Bildung erworben, lebte von 1056 oder 1057 bis 1133. Seine eigenen Arbeiten, die besonders in einer Geschichte der Könige Norwegens bestanden, sind verloren gegangen, doch hat die von ihm veranstaltete große Sammlung der Götter- und Heldenlieder des Nordens, die Edda, die nach ihm auch die Sämundinische genannt wird, seinem Namen eine unvergängliche Bedeutung gegeben.

Dieſe Skaldenlieder, deren Kenntniß wir Sämund verdanken, ſtellen ſich alle in einer ſehr beſtimmten, geregelten und künſtleriſch entwickelten Form dar. Namentlich bieten die Versarten der Skalden, deren man gewöhnlich 136 annimmt, eine ungemein kunſtreiche und mannigfache Structur dar. Die Alliteration oder der Buchſtabenreim iſt in der Regel vorwaltend, obwohl auch in einigen ſchon der Endreim gebraucht wird.

Der Edda Sämund's folgte die jüngere Edda, welche der Isländer Snorri Sturluſon (1178—1241), ein eigenthümlicher, unruhig bewegter Charakter, der Dichter der Heimskringla, herausgab. In dieſer Snorra-Edda erſcheint nicht mehr der reine und einfache Kern des ſcandinaviſchen Skaldenthums. Die darin enthaltenen Stücke ſind zum Theil Umarbeitungen und Compilationen aus den älteren Eddageſängen, zum Theil Anleitungen zur Poeſie, Metrik und Redekunſt. Es macht ſich alſo hier ſchon ein reflectirtes Bewußtſein geltend, das die Poeſie nicht mehr in ihrer unmittelbaren Naturkraft tragen kann.

Ihre weitere lebendige Entwickelung fand die ſcandinaviſche Poeſie in den Sagen, welche hier reich aus der Landſchaft und aus der Volksphantaſie hervorquollen (Volſungaſaga, Wilkina oder Niflungaſaga, Nornageſtrſaga, wozu ſich auch Aneignungen der romaniſchen Volksdichtungen geſellten). Alle die Klänge der alten ſcandinaviſchen Dichtung löſten ſich zuletzt im Volkslied auf, das von dem vierzehnten Jahrhundert an bis in das ſechszehnte hinein alle poetiſchen Regungen des Nationalgeiſtes in ſich zuſammenſchließt, und theils die alte Heldenſage in einzelnen Richtungen ergreift und fortbildet, theils in Balladen und Mährchen die Innerlichkeit des Volksgemüths herauskehrt, theils auch den Ereigniſſen der Gegenwart in den hiſtoriſchen Liedern folgt. Dies Volkslied flocht am in-

nigſten dies gemeinſame Band um den däniſchen, ſchwediſchen und norwegiſchen Stamm, und umſpannte die drei Völkerſchaften mit der Einheit des Geſanges. Beſonders ſind es die ſogenannten Kaempe-Viſer, welche in der Regel allen drei Völkern gemeinſchaftlich angehören. —

Dieſe Völker haben jedoch in ihren Literaturen auch einige berühmte Namen aufzuweiſen, die ihnen einzeln eigenthümlich angehören. In Schweden beginnt die kunſtmäßig gebildete Poeſie erſt im achtzehnten Jahrhundert mit dem Auftreten des Dichters Olav von Dalin einiges höhere Leben zu entwickeln. Dagegen entfaltete ſich in dieſem Lande auf den Gebieten der Gelehrſamkeit, der Jurisprudenz und der Naturwiſſenſchaften ſchon früher ein reges und productives Leben. Einen der merkwürdigſten Geiſter der neuern Zeit brachte Schweden in Emanuel von Swedenborg (1688—1772) hervor. Swedenborg erſcheint uns in dem Beſtreben, die phyſiſche und geiſtige Einheit der Welt zu finden, als nächſter Nachfolger der deutſchen Theoſophie und Jacob Böhme's. Doch war bei ihm die naturwiſſenſchaftliche und naturphiloſophiſche Grundlage, auf der er die geheimnißvolle Einheit von Welt, Geiſt und Natur aufführen wollte, bedeutender und entſchiedener als bei Jacob Böhme. Von phyſikaliſchen und mathematiſchen Anſchauungen war Swedenborg ausgegangen, und hatte von ihnen aus das innerſte Geheimniß des Geiſtes, die göttliche Bedeutung der ganzen Schöpfung und des Menſchen ſelbſt, zu finden geſtrebt. So wurde ihm die Natur gewiſſermaßen zur Bibel und die Bibel zur Natur, aus der myſtiſchen Vereinigung beider Elemente ſollte aber zugleich eine Uebereinſtimmung mit dem bloßen Kirchenglauben hervorgehen, und dies iſt der beſondere Standpunct, durch welchen ſich Swedenborg von allen Theoſophen unterſcheidet. Gelehrter, Weltmann und Geiſterſeher, ſtellte

er unter allen Formen dieſe allſeitige Berührſamkeit ſeines Weſens dar, die ihn auf dem Wege unmittelbarer innerer Erleuchtungen, wofür er ſelbſt alle ſeine Erkenntniß ausgab, an den Urquell aller Dinge führte und ihn glauben ließ, zur ächten Anſchauung des Zuſammenhanges der ganzen Schöpfung gelangt zu ſein. Unter ſeinen zahlreichen Schriften ſind es beſonders die Arcana coelestia, quae in scriptura sacra verbo domini sunt detecta (8 Bände, London 1749—1756), welche uns die berühmte Swedenborg'ſche Theologie in ihrem ganzen Umfange enthüllen. —

In Dänemark iſt es der Dichter Ludwig Freiherr von Holberg (1684—1754), welcher die neuere Literatur dieſes Volkes weſentlich begründet hat. Eine vielſeitige wiſſenſchaftliche Bildung verband er mit großen und weitreichenden Lebenserfahrungen, die er auf Reiſen und in dem mannigfachſten Umherbewegen ſich erworben. Der eigenthümliche Grund und Boden ſeines Talents aber war die Satire, und in dieſer Form entfaltete er eine ungemein reiche und bewegliche Anſchauung, welche ihn in alle Ecken und Winkel des bürgerlichen Lebens und der geſellſchaftlichen Convention hineinblicken läßt und ihn zum Richter aller Mißformen und Verkehrtheiten im ſittlichen, häuslichen und öffentlichen Leben macht. In der Satire Holberg's bleibt jedoch das komiſche Element der Betrachtung das vorherrſchende, und dadurch ſtellt ſich bei ihm dieſer milde, behagliche und vollſaftige Charakter feſt, der ſeinen ſchärfſten Spottzeichnungen immer noch ein anmuthiges und harmoniſches Colorit läßt, und uns bei ihm das wohlthuende Gefühl giebt, daß wir in einer Welt uns bewegen, die ungeachtet aller ihrer Verzerrungen und Verrenkungen eine wohlgeordnete, in ewigen Geſetzen geſicherte iſt. Holberg wurde zuerſt durch ſein großes hiſtoriſch-komiſches

Heldengedicht Peder Paars (deutsch von Scheibe, Kopenhagen 1764) berühmt. Seinen satirischen Roman Niels Klims unterirdische Reise schrieb er in lateinischer Sprache (dänisch von Baggesen 1789, deutsch von Mylius, Breslau 1788, und neuerdings von Wolf, Leipzig 1829). Am bedeutendsten hat sich jedoch Holberg als Lustspieldichter bethätigt. In seinen 24 Komödien ist die größte Einfachheit der Durchführung bemerkenswerth, jedoch ist zugleich die Behandlung des einen Hauptcharakters, welcher in der Mitte steht und das Thema des Stückes ausmacht, erschöpfend. Gesunde und unverwüstliche Heiterkeit und derbe Natürlichkeit sind die Hauptzüge dieser Lustspiele, die in der komischen Literatur Europas zu den ersten Leistungen gehören. Das Massive und Breitschulterige, welches diese Komik hat, verbindet sich zugleich mit so viel köstlicher Prallheit, Unschuld und Ehrlichkeit, daß man die reinste poetische Wirkung davon empfinden muß.

Sechster Abſchnitt.

Die Literatur des achtzehnten Jahrhunderts.

---

1. Die atheiſtiſche und atomiſtiſche Literatur in Frankreich.

Der eigentliche religiöſe Standpunct des achtzehnten Jahrhunderts iſt der Standpunct des Theismus, welcher ſich inſoweit zu einer Anſchauung der göttlichen Dinge erhebt, daß er einen Gott als eine perſönliche Urſache der Welt annimmt, welcher Gott aber zugleich etwas von der Welt durchaus Unterſchiedenes und ewig von ihr Getrenntes iſt. Der Theismus hat aber im Grunde kein beſtimmteres religiöſes Element in ſich, als der Pantheismus, der ſonſt vorzugsweiſe mit dem Atheismus gleichbedeutend erachtet wird. Die perſönliche Urſache der Welt, welche der Theismus in Gott annimmt, iſt doch eben nur ein angenommener Gott, ſowie die dadurch bewirkte Welt nur eine geſetzte iſt. Das wahrhaft Seiende Gottes und der Welt, alſo ihre innere Nothwendigkeit, bleibt dabei außer aller Beſtimmung ſtehen, und ſo kann der bloß angenommene Gott ebenſo gut auch nicht angenommen werden, wie wir denn den Theismus in dieſen ſeinen Gegenſatz als Atheis-

mus am entſchiedenſten in Frankreich in dieſer Zeit umſchlagen ſehen.

Dieſen Prozeß veranſchaulicht uns am beſten François Marie Arouet de Voltaire (1694—1778), dieſer luſtige Hanswurſt des Atheismus, in ſeinen Schriften. Es giebt nichts Drolligeres als die Voltaire'ſche Metaphyſik, deren Hauptabriß ſich unter dem Titel Traité de metaphysique unter den ſogenannten philoſophiſchen Schriften Voltaire's findet, und worin der gemeine Menſchenverſtand, der ſich bei ihm für Philoſophie ausgiebt, hinter einer meiſterlich affectirten Ehrbarkeit alle ſeine Schelmſtücke und Abgefeimtheiten verbirgt. In dieſer ſchlechten Zeit, welche die Zwiſchenperiode ausfüllt zwiſchen der Vollendung des abſoluten Staats durch Ludwig XIV. und zwiſchen dem Ausbruch der Revolution, in dieſer Zeit der gänzlichen Erniedrigung der Menſchennatur hatte ſich ein ſeltſames, häßliches, aller ideellen Subſtanz feindſeliges Weſen auf den Thron des Geiſtes geſchwungen, der gemeine Menſchenverſtand genannt, ein die ewigen Ideen zerſtörender runzeliger Kobold, der, wie die Staubwolke vor dem Gewitter, vor der Revolution einherfegte, und vor der Thür derſelben aufräumte, was es noch an poſitiven Lebensmächten gegeben.

Dieſen gemeinen Menſchenverſtand machte Voltaire zum eigentlichen Narren des Jahrhunderts, indem er ihm die Schellenkappe ſeines Witzes aufſetzte und ihn luſtig die Pritſche ſchwingen lehrte gegen Gott, Chriſtenthum, Tugend, Unſterblichkeit und wie alle die Ideen heißen mögen, die der gemeine Menſchenverſtand um dieſe Zeit aus dem Leben wegzuraiſonniren hatte. Es iſt höchſt komiſch, zu ſehen, wie ſich Voltaire in ſeiner Metaphyſik herbeiläßt, den Begriff Gottes wenigſtens ſcheinbar und gewiſſermaßen aus Gnade und Barmherzigkeit noch beſtehen zu laſſen, obwohl er behauptet, daß derſelbe dem Menſchen bei weitem we-

niger nothwendig sei, als seine Nase und die fünf Finger; alle Menschen würden mit einer Nase geboren, aber kein einziger würde mit dem Begriff Gottes geboren, welchen man den Kindern nur erst mit Mühe einpräge, sich aber später erst auf dem Wege des Calcüls aneigne, wie etwa eine Wahrheit der Mathematik, doch keineswegs mit der Bestimmtheit derselben. Die Voltaire'sche Metaphysik bringt es dann nur zu dem Satz: die Meinung, daß ein Gott sei, bietet unübersteigliche Schwierigkeiten dar, aber immerhin würde das Gegentheil, daß kein Gott sei, eine zu große Absurdität sein, um es annehmen zu können. Indeß verschmähte es Voltaire auch nicht, absurd zu sein, und sein nicht nichtseinkönnender Gott ist doch nur eine höhnische Grimasse, durch welche der Atheismus sich noch ein besonderes Ansehen zu geben sucht. So stellte Voltaire auch in seiner Metaphysik den Satz auf, daß die Ideen nur durch die Sinne erzeugt werden, und diese Grundansicht der französischen Philosophie jener Zeit schloß noch bei weitem mehr den Atheismus in sich, als jede andere subjective Läugnung Gottes.

In Voltaire lag ursprünglich derjenige gesunde Menschenverstand, dem man seine Berechtigung von Ewigkeit her nicht versagen kann, und der auch theilweise seine wohlthätigen Wirkungen in diesem Jahrhundert ausgeübt hat. Der gesunde Menschenverstand hat sein kühnstes Meisterstück in Voltaire's Candide, dem Roman über die beste Welt, geliefert oder liefern wollen. Voltaire hat in diesem Buch einen merkwürdigen Feldzug gegen den Optimismus unternommen, indem er, auf den Standpunct des gemeinen wirklichen Lebens sich stellend, von diesem aus die Ansicht von der besten Welt zu zertrümmern und in ihre Widersprüche zu zerlegen sucht, und zwar so, daß er durch lauter argumentationes ad hominem das

beſtehende Verhältniß der Wirklichkeit, oder die Uebel in dieſer beſten Welt, bemerklich macht. Voltaire hat hier zunächſt den gemeinen empiriſchen Gebrauch, den man von der Idee des Optimismus gemacht hat, als lächerlich darſtellen wollen, jene empiriſche Anwendung des Optimismus, welche entweder die Frömmelei oder der gedankenloſe Eudaimonismus ſich dadurch zu Schulden kommen laſſen, daß ſie den Gedanken, Alles in der Welt ſei das Beſte, in die Wirklichkeit des gemeinen Lebens, in der ſie es ſich wohl ſein laſſen wollen, herabziehen, während dieſer Gedanke nur in der wiſſenſchaftlichen Idee ſeine Wahrheit und ſeine Bedeutung hat. Das Verfahren des ächten geſunden Menſchenverſtandes iſt allerdings hier darin zu bemerken, daß er dem falſchen Gebrauch, den der empiriſche Standpunct von einer Idee macht, die Conſequenzen dieſes empiriſchen Standpuncts ſelbſt gegenüberſtellt. Dieſe vielen irdiſchen Mängel der Welt, die uns Voltaire's Candide oft in ſo lächerlichen Contraſten zur Anſchauung bringen will, ſo daß ein Verliebter, mitten in den reinſten Ergüſſen ſeiner Leidenſchaft, Prügel bekommen oder ſeine Naſe verlieren kann, oder daß die Tugendhaften Schiffbruch leiden, alle dieſe möglichen Unglücksfälle ſind doch in der That für das höhere denkende Bewußtſein nicht als eigentliche Weltmängel vorhanden, und ſie gehen verloren in der großen Idee der Welt ſelbſt, die allein für den Gedanken exiſtirt. Wenn alſo Voltaire in ſeiner Candide vorzugsweiſe den Kampf gegen den Idealismus der deutſchen Philoſophie, und namentlich der Leibnitz'ſchen, führt, welche letztere er mit ihrem Satz von dem „ausreichenden Grunde" (raison suffisante) ſo boshaft verſpottet, ſo hat er dabei dem philoſophiſchen Standpunct doch eigentlich nur den flachen Erfahrungsſatz gegenübergeſtellt: „daß Alles in der Welt höchſt miſerabel hergehe". In Schelling's und Hegel's

Kritischem Journal der Philosophie wird in dem Aufsatz: Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität (II. Bd. 1. Heft S. 172) eine vortreffliche Bemerkung über dies Verhältniß des gesunden Menschenverstandes zur philosophischen Idee gemacht, dabei jedoch das Voltaire'sche Verfahren in diesem Fall, das mit dem Pessimismus der Kantischen und Fichte'schen Moraltheologie in Zusammenhang gebracht wird, offenbar zu hoch und zu ernst angeschlagen. Es heißt an jener Stelle: „Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Prinzipien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhafte gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten, indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegentheil aufzeigt; weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht, und der ächte gesunde Menschenverstand muthet ihr auch nicht mehr zu; die Schulpedanterie macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon es nur diesen relativen Gebrauch ad hominem machte, absolut aufnimmt, und es ernsthafter Weise in philosophische Form gießt; dieses Verdienst hat die Kantische und Fichte'sche Philosophie sich um die Voltaire'sche Argumentation erworben."

Man kann indeß von Voltaire nicht behaupten, daß er bei dieser ächten Negation des gesunden Menschenverstandes stehen geblieben. Die ursprüngliche Gesundheit des Menschenverstandes wird dann immer zur Gemeinheit, wenn seine negative Kraft, die sich zunächst als gesunde Reaction geltend macht, zugleich ein positives Resultat durch

ſich ſelbſt darſtellen will. Dieſes zweideutig ſchillernde Verhältniß findet ſich auch in Voltaire's Candide. Nicht bloß die falſche Anſicht des Optimismus will er bekämpfen, dies wäre für den immer auf große Siege ausgehenden Voltaire'ſchen Geiſt ein zu abſtractes Spielwerk geweſen. Der Optimismus iſt der Ausdruck der idealen Wiſſenſchaft, welche in der Wirklichkeit die inwohnende und geſtaltende göttliche Idee anerkennen muß, und für die alſo die beſtehende, d. h. in der Idee wahre Wirklichkeit auch immer die beſte iſt. Leibnitz verlegt in der Theodicee den Gedanken der beſten Welt ſogleich in den Schöpfungsact Gottes, indem er ſagt: sapientia dei (ut ita dicam) infinitas universi series possibiles expendit; et exinde demum electionem optimi statuit, ut bonitati plene satisfaciat. —

Die ungeheuere Thätigkeit, welche Voltaire während ſeines Lebens entfaltete, erſtreckte ſich faſt auf alle Gebiete des Wiſſens und alle Formen der Production. Wie man auch über ſeinen menſchlichen Character und über ſeinen Werth als Dichter und Philoſoph urtheilen mag, ſo tritt uns doch in allen ſeinen Leiſtungen eine gewaltige Thatkraft des Geiſtes entgegen, die für die Freiheit des menſchlichen Bewußtſeins ſich erhebt. Den Kampf für die Freiheit ſeiner Nation hat Voltaire vorzugsweiſe in den Kampf gegen das Papſtthum und den chriſtlichen Poſitivismus zuſammengedrängt. Das urſprüngliche freie Recht des menſchlichen Geiſtes hat er in mehreren ſeiner Schriften als den Gegenſatz gegen die Despotie des römiſchen Clerus mit einer gewaltigen Tapferkeit verfochten, und wie drollig, poſſenhaft und ſataniſch auch oft die Geſichter ſind, welche dieſer Schriftſteller in dem Augenblick zeigt, wo er für die heiligſten Güter der Menſchheit, für die Unabhängigkeit der Vernunft,

für die Freiheit zu denken und zu schreiben, seine Stimme erhebt, so liegt doch die Würde seiner Erscheinung, die wir ihm nicht absprechen können, in diesem Heldenthum der neuen Ideen selbst, die ihn nimmer ruhen lassen. Die Idee der Gleichheit, die von Voltaire schon verkündigt wird, tritt in ihm noch mehr als eine Sache der Humanität hervor. In seinen Pensées sur l'administration publique (1753) sagt er, daß wir alle gleich als Menschen geboren sind, aber darum nicht gleiche Mitglieder der Gesellschaft sind.

In Voltaire war immer eine gewisse Bonhommie der Verderbtheit zu sehen, eine Art von Chevalerie des Atheismus, und seine vielgestaltige Polemik, mit der er unter allen Formen die Ewigkeit der Ideen bekriegte, befolgte in der Regel noch die Gesetze der guten Lebensart. Voltaire ist gewissermaßen ein allmächtiges Wesen, dem alle Mittel der Wirksamkeit zu Gebote stehen, und bald mit Leidenschaft, bald mit erkünstelter Ruhe, fröhlich schwatzend, indem er heimlich mordet, unerbittlich und doch mit einem listigen Schein von Großmuth, mit den beweglichen Sprüngen des Tigers und doch die würdige Toga des Philosophen um seine Schulter geschlagen: so sieht man Voltaire in seinen Schriften in allen möglichen Stellungen, in allen nur erdenklichen Contrasten und Gegensätzen, aber immer voll Anregung und Wirksamkeit, und niemals dem Genre, welches er selbst für das einzig schlechte erklärte, nämlich dem langweiligen, verfallend.

Eine merkwürdige Rache aber traf dies ganze Zeitalter darin, daß, weil es den Geist Gottes geläugnet hatte, es darum auch den Geist des Menschen in seiner höheren ideellen Wesenheit läugnen mußte und nicht zu erkennen im Stande war. Dies ist die nothwendige materialistische

und ſenſualiſtiſche Richtung, in welche dies Jahrhundert als in ſeine unvermeidliche Conſequenz hineingezogen werden mußte. In demſelben Moment, wo wir Gott in ſeiner Erniedrigung hier erblicken, ſehen wir auch die Menſchennatur in ihrer tiefſten Erbärmlichkeit ſich aufdecken, und wenn die ewige Verwandtſchaft des Geiſtes Gottes mit dem Menſchengeiſte durch einen äußerlichen Beweis zu verherrlichen war, ſo konnte es nicht offenbarer geſchehen, als durch die atheiſtiſche und materialiſtiſche Schule in Frankreich, die den Menſchen verwerfen mußte, weil ſie den Gott verworfen hatte, und die verdammt wurde, das wahre Weſen des Menſchen nur in ſeinem endlichen natürlichen Leib, in ſeinen Nerven, in ſeinen Gehirnfaſern, in ſeinen Sinnen zu ſuchen. Mitten aus dieſer Geiſtesverwirrung blickt uns ein merkwürdiges Geſicht entgegen, welches zwar das Muttermaal und Schandmaal ſeiner Zeit wie alle übrigen an ſich trägt, auf dem aber wunderbare, nach Rettung ſuchende Träume hinundherblitzen. Dies iſt der große Träumer und Denker Jean Jacques Rouſſeau (1712—1778), ein ſeltſamer Irrſtern, aber doch ein Stern. Er ſchleuderte in ſeine entſittlichte und entgöttlichte Zeit zuerſt die Behauptung: daß der Menſch von Natur gut ſei, und da es kein Spott war, den er damit ausdrücken wollte, ſondern ein heiliger Ernſt, ſo war es eine Wahrheit für dieſe Zeit, die durch Mark und Bein ging, und nach der ſich die Steine hätten auseinanderthun mögen, um in demſelben Sinne zu predigen. Die Lehre, daß der Menſch von Natur gut ſei, welche Rouſſeau zuerſt wie eine feurige Kohle in ſeine entſittlichte und entgöttlichte Zeit geſchleudert, dieſe Lehre enthielt zweierlei Momente in ſich, welche wir hier noch näher zu bezeichnen haben. Das eine Moment iſt dies, daß die Menſchheit, die urſprünglich gut und glücklich aus den Händen der Natur hervorgegan-

gen, auch wieder in diesen ihren Naturgrund hinabsteigen und zur Natur zurückkehren müsse. Das zweite Moment dieser Lehre ist die nothwendig in ihr enthaltene Negation gegen den bestehenden Gesellschaftszustand, und gegen das verfassungsmäßig Böse, das die Menschheit als Gesellschaft in diesen ihren Einrichtungen entwickelt und mit falschen Eiden geheiligt hat. Rousseau trug diese Lehre zuerst vor in dem Discours über die von der Akademie zu Dijon gestellte Frage: Le Rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à epurer ou à corrompre les moeurs? im Jahre 1750. Wie Voltaire das Christenthum haßte, so haßte Rousseau die Cultur, und sah in ihr die eigentliche Schlange, durch deren Schuld die Menschheit aus dem Paradiese verstoßen, aus dem Paradies des Naturzustandes. Die nächste Folge dieses Gedankens entwickelte Rousseau in seinem zweiten Discours: Sur l'inégalité des conditions parmi les hommes, im Jahre 1753, worin er zu beweisen suchte, daß die Erde Niemandem gehöre, und daß die Idee des Eigenthums, auf welche die civilisirte Gesellschaft gegründet worden, eine falsche und betrügerische sei. Diese beiden Abhandlungen waren nur die Vorläufer seiner beiden größern Werke, des Contrat social, in welchem Rousseau sein System der politischen Freiheit entwickelt hat, worin der Staat eben dadurch frei wird, daß er in seinen ursprünglichen Naturgrund, welches hier der allgemeine Volkswillen ist, wieder niederzusteigen genöthigt wird; und dann des Emile, dem Roman der Erziehung des Naturmenschen, worin das eigentliche Rousseau'sche Ideal, wie es in der neuen Menschheit zu Fleisch und Blut werden soll, abgehandelt wird. Beide Werke erschienen im Jahre 1762. Hier tritt in Rousseau zuerst eine rein geformte Gestaltung der socialen Ideen heraus, die seit dem sechszehnten Jahrhundert in der modernen

Menschheit lebendig geworden waren, und auf dem Grunde der Reformationszeit, in den Wiedertäufern, sich zuerst mächtig, aber noch als trübe und abenteuerliche Gährungen geregt hatten. In den Wiedertäufern des sechszehnten Jahrhunderts sehen wir aber schon den ersten Anfang derjenigen revolutionnairen Geistesrichtung, welche eine Umgestaltung aller Einrichtungen der Welt aus dem Gedanken herleiten wollte, daß der Mensch von Natur gut sei. Dieser Gedanke ist die wahre Propaganda der neueren Menschheit, in ihm schütteln sich die ersten Grundkeime aller politischen und socialen Revolution. Heimlich, aber mit unaufhaltsamer Kraft wühlt sich dieser Gedanke dicht am Herzen der modernen Geschichte fort. Er läuft als der verbindende electrische Faden durch alle Zeiten hindurch, aus der Wiedertaufe des sechszehnten Jahrhunderts tritt er, in Rousseau seinen Durchgang durch die Idee der Volkssouverainetät nehmend, in die Zeit der Revolution hinüber, und bringt bis zu uns als Saint-Simonismus, Fourierismus und Communismus, und bildet sich in alle Formen der neuesten socialen Systeme hinein.

Rousseau bringt in seiner Theodicee des Naturzustandes, zu deren schwärmerischem Verkündiger er sich gemacht, die eigentliche Wiedertaufe seines Jahrhunderts wieder an den Tag, und sein Naturmensch, mag er immerhin theilweise lächerlich geworden sein und sich unter den Einflüssen seiner Zeit zu einem Unding verwaschen haben, so hat er doch einer allgemeinen Sehnsucht der Zeiten Gestalt und Wort gegeben, er hat aus sich jene Sentimentalität des achtzehnten Jahrhunderts geboren, die ein nicht minder gefährliches Grundelement der Revolution ist, als auf der andern Seite die Aufklärung durch Voltaire und die in seinem Geiste weiter schaffenden französischen Schriftsteller geworden ist. Diese Sentimentalität, welche im Gegensatz

gegen die bestehende Civilisation den Naturgrund alles Daseins wieder aufzulockern suchte, vermittelte auf der einen Seite in Rousseau die Idee von der Volkssouverainetät, auf der andern Seite reifte sie in ihm jene wunderherrlichen Blüthen der Poesie, die in seiner Nouvelle Heloise uns den Charakter Rousseau's von seiner liebenswürdigsten Seite zeigen. —

In Rousseau regt sich die pantheistische Weltansicht der modernen Zeit in aller ihrer Macht, und sucht sich bei ihm zuerst auf das neuere Staatsleben anzuwenden. Es ist aber die zur französischen Revolution hinströmende positive und allgemein menschliche Grundrichtung der Zeit, welche durch Rousseau vertreten und geltend gemacht wird. Sein Hauptgedanke, daß der Mensch natura sua gut, frei und glücklich sei, und darum in diese seine ursprüngliche Natur wieder zurückkehren müsse, schließt den entschiedensten Gegensatz gegen allen Theismus, wie er immer zugleich ein Dualismus ist, in sich, und sichert dem Rousseau'schen Standpunct damit auch das religiösere Element, das wir ihm vor seinen übrigen, auf die Revolution hinwirkenden Zeitgenossen zuerkennen müssen. Eine unwillkürliche Verwandtschaft Rousseau's mit dem Spinozismus, der in der ganzen Geistesbildung Europa's um diese Zeit mächtig wieder auferstanden, läßt sich dabei ohne große Paradoxie behaupten. Freilich ist bei Spinoza, wie er die Immanenz Gottes in der Welt bestimmt hat, der menschliche Wille nicht frei, aber insofern er der Selbstbestimmung der Substanz unterliegt, steht er doch wieder, indem er die wahre inwohnende Thätigkeit der Substanz selbst ist, als das frei aus sich selbst heraus sich Bewegende da, in dem absoluten Willen, den er in sich gliedert, seinen eigenen freien Willen sich bestimmend. So tauchte Rousseau in seinem Contrat social den Einzelwillen in dem Gesammtwillen

des Volkes unter, und erkannte in ihrem ſich organiſch bedingenden Verhältniß den einzigen Grundvertrag des freien Geſellſchaftszuſtandes an. Die Revolution begann überhaupt mit dieſem durchaus metaphyſiſchen Verfahren, daß ſie Alles auf die Grundeinheit der Begriffe zurückzuführen ſuchte. So ward Ludwig XVI. als Hugo Capet angeredet, und damit der erſte einfache Begriff des franzöſiſchen Königthums gewiſſermaßen dialektiſch herausgeſchält.

Die Lehren, welche die ſogenannten Freidenker des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich auch über den phyſiſchen Organismus des Menſchen, und über den eigentlichen Sitz des Lebens aufſtellten, erſcheinen ebenſo charakteriſtiſch für die Entwickelung der Revolution. Der Locke'ſche Empirismus hatte überhaupt dieſer ganzen franzöſiſchen Zeitphiloſophie den erſten Anſtoß gegeben, und ſich zuerſt durch Condillac als eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft in Frankreich verbreitet. Condillac, der in den menſchlichen Vorſtellungen nur trübe Copieen der Dinge gelten laſſen wollte, und jede unmittelbare Anſchauung des Dinges an ſich als unmöglich läugnete, verlegte den Sitz des Geiſtes in die Gehirnfibern, deren mechaniſche Bewegungen alsdann das Denken ausmachten. Der religiöſere Bonnet, obwohl er ſonſt die menſchliche Seele für ein immaterielles Weſen erklärte, hielt doch ebenfalls nur die Nerven und die Sinne für das eigentlich Geiſterzeugende, für den Sitz des geiſtigen Lebens. Helvetius gründete auf die nämliche ſenſualiſtiſche Anſicht ſeine Sittenlehre, deren höchſtes Princip eine klugberechnete Selbſtliebe und der ſinnliche Genuß wurde. Holbach, in dem berühmten Système de la nature, das 1770 erſchienen, erklärte demgemäß den Begriff des Geiſtes für eine bloße Negation, da ihm keine Weſenheit an ſich zukommen, und er nur an irgend einem materiellen Merkmal erkannt werden könne. In dem Ge-

hirn, als dem Mittelpuncte des Nervenſyſtems, erkannte er die Seele an. Auch bemerkte das Système de la nature, daß, wer Seele und Körper ſcheide, damit nichts weiter thue, als daß er das Gehirn von ſich ſelber unterſcheide. Dieſe Anſicht, ſo wie überhaupt die ganze Denkart der ſenſualiſtiſchen Schule über den Sitz des Lebens, gewann nachher mitten in den Bewegungen der Revolution eine furchtbare Bedeutung und Anwendung. Man muß die Erfindung oder den Gebrauch der Guillotine auf dieſe Anſicht der Senſualiſten zurückführen. Guillotin, ein Arzt, welcher der von ihm vorgeſchlagenen und neu combinirten Köpfmaſchine ſeinen Namen geben mußte, glaubte dadurch der hinzurichtenden Menſchheit, die in der Revolution gewiſſermaßen als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft geſetzt worden war, einen Dienſt der Humanität zu erzeigen. Indem er, wie die ganze Philoſophie ſeiner Zeitgenoſſen, von der Anſicht ausging, daß der eigentliche Sitz des Lebens im Kopfe und in den Gehirnfibern ſtecke, kam es, um den Todesprozeß zu erleichtern, ſeiner Meinung nach weſentlich darauf an, daß durch dieſe ſchiefe Richtung, die er der Schneide des Fallbeils gab, der Kopf ſo raſch und ſanft als möglich herausgeholt und wirklich abgeſchnitten wurde, während die früher übliche Maſchine ihn, oft ſehr unſicher, abgeſtoßen hatte. So wurde die Erfindung des Guillotin in der That als eine Erfindung der Humanität bezeichnet. Ludwig XVI. aber, deſſen Amme ſchon ſeltſamer Weiſe Guillot geheißen haben ſoll, ſah dieſen verhängnißvollen Namen bei ſeiner Wiege wie bei ſeinem Tode ſtehen, und erſchien ſomit prädeſtinirt, unter dieſer ſchneidenden Form, in welcher ſich die ſenſualiſtiſche Zeitphiloſophie auf das Staatsleben angewandt hatte, das Leben der abſoluten Monarchie zu beſchließen. —

Die negativen, atheiſtiſchen, naturaliſtiſchen und atomi-

ſtiſchen Richtungen des Jahrhunderts, deren luſtig trompetender Vorreiter Voltaire geweſen, ſchlugen in der berühmten Encyclopädie ihr Hauptlager auf und ſuchten dort das wahre Babel der modernen Verſtandesnegation zu gründen, obwohl im Grunde Voltaire gegen Jeſus Chriſtus, den er ſich beſonders in eine Ecke genommen hatte, mehr Dienſte leiſtete, als die ganze Encyclopädie zuſammen. Dieſe letztere, von Diderot und d'Alembert gegründet, von 1751 bis 1763 erſchienen (27 Bände Text und 6 Bände Kupfertafeln enthaltend), dies alphabetiſch geordnete Regiſter aller Verſündigungen des menſchlichen Geiſtes, bildete gewiſſermaßen die Rüſtkammer für die Ideen der Revolution, und ſtellte ſyſtematiſch den gebrochenen Zuſtand des Bewußtſeins dar, wie er geworden ſein mußte, um in der Revolution, als in dem äußerſten Act der Zerſtörung, ſich ſelbſt in allen ſeinen Grundfeſten umzukehren zu einem neu organiſirten Daſein.

Der Atheismus hatte in Frankreich eine politiſche Bedeutung, er wurde eine politiſche Macht, die ſich tief in die Formen des Nationallebens hineinwühlte. Der Atheismus, nachdem er mit Gott und den Ideen, mit dem göttlich Seienden in der Wirklichkeit überhaupt, fertig geworden war, hatte in ſeiner entleerten Bruſt noch einen Gott übrig behalten, es war der Gott des Vaterlandes, die Freiheit, an welchen er glaubte. Nachdem jede andere Religion aus den Gemüthern getilgt worden, war die Religion der Freiheit übrig geblieben, an welche der Atheismus der Nation, aus dem Sumpfe ſeiner Sünden heraus, ſich gewaltſam anklammern mußte. Für die Religion der Freiheit eine Form zu finden, dazu mußten alle andern Formen erſt zuſammenſtürzen, aber die Geſchichte ließ dieſen Prozeß nur in dem Gedanken zu, daß aus der Religion der Freiheit auch die wahre Religion des Geiſtes und alle poſitiven

Mächte des Daseins sich neu wiederherstellen müssen. Dies war das gefährliche Drängen Diderot's, d'Alembert's, Condorcet's, Raynal's gewesen, daß sie das Bewußtsein ihrer Zeit auf diesen letzten schwindelnden Punct getrieben hatten, wo es nur durch die äußerste Negation aller seiner Formen den verloren gegangenen Inhalt wiederfinden konnte. —

Auf diesen in Kampf und Auflösung begriffenen Grundrichtungen des achtzehnten Jahrhunderts entwickelte sich die Literatur in Frankreich zuerst zu einer öffentlichen Macht. Staat und Kirche waren in dieser offenbaren Verderbniß begriffen, die Staatsgewalten hatten sich in Willkürlichkeit und Feilheit selbst zu Grunde gerichtet, die moralische Entartung des Adels, der Geistlichkeit, der Beamten nahm der bestehenden Wirklichkeit jede sichere Stütze. Es mußte daher gewissermaßen eine neue Instanz geschaffen werden, welche als ein Höheres über den kraftlos gewordenen Formen des öffentlichen Lebens Geltung erhielte, und dies war die Instanz der Geister, die sich in Frankreich im achtzehnten Jahrhundert begründete. Die Besseren und Edleren der Nation waren es ohne Zweifel, welche, auf dem wankenden Boden auf ihre eigene Geisteskraft zurückgetrieben und angewiesen, in der allgemeinen Unsicherheit sich selbst und die ihnen gegebene Macht, zu verneinen, als das Sicherste erfaßten. Verneint, das heißt, auf seinen einfachsten und ursprünglichsten Naturgrund zurückgeführt, mußte auch zuvörderst alles Bestehende werden, um dadurch zu seiner wahrhaften Bejahung in einer Wiedergeburt aller Formen gelangen zu können. Der Literatur wurde diese langsam unterhöhlende Arbeit zu Theil und sie führte dieselbe mit einer sich weit in alle Adern des Lebens vertreibenden Consequenz aus. Erschien sie in den Materialisten und Encyclopädisten des achtzehnten Jahrhunderts oft wie ein

freſſendes Gift, das auch die ewigen Geſetze und Mächte der Welt anzunagen drohte, ſo half ſie doch im Grunde nur durch ihre Endwirkung dieſe letzteren befeſtigen und aufrecht erhalten. Durch dieſe Literatur des achtzehnten Jahrhunderts entſtand eine Veränderung der Nationalideen, deren erſten Anſtoß Chateaubriand ſogar ſchon auf den Telemach Fenelon's, des Biſchofs von Cambray, zurückführt. *) Dieſe neuen Ideen bildeten lange ein unſichtbares und geheimes Tribunal, vor dem im Stillen über die Zukunft Frankreichs abgeurtheilt und über das Beſtehende gerichtet wurde. —

In dieſer Epoche, wo die Literatur durchaus zu einer Waffe der Zeit gemacht wurde, konnten gründliche und ob-

---

*) In ſeinem Essai sur les Révolutions, einem Buche, das Chateaubriand ſpäter ſehr bereut und gewiſſermaßen ſelbſt in die Acht erklärt hat, hebt er vornehmlich folgende Stellen aus dem Telemach heraus, wo derſelbe „voit tomber un roi despotique, dont la tête sanglante, secouée par les cheveux, est montrée en spectacle au peuple qu'il opprimoit". Ferner: „il apprend, que le gouverné n'est pas fait pour le gouvernant, mais celui-ci pour le premier." — „Celui-ci lui raconte la mort d'un tyran, et lui fait la peinture d'un peuple heureux selon la nature. — Le tableau des cours et de leurs vices passe devant ses yeux; l'homme vertueux banni, le fripon en place, les ambitions, les préjugés, les passions des rois, les guerres injustes, les plans faux de législation etc. — Schon Maſſillon, der große und freiſinnige Kanzelredner, hatte unter Ludwig XIV. in der Kirche gepredigt, daß ſich die Könige dem Dienſt des Volkes unterordnen ſollen, und daß ſie ihre Krone zwar auf Gottes Befehl, aber auf Gottes Befehl durch das Volk empfangen hätten: que ce sont les peuples, qui, par l'ordre de Dieu, les ont fait ce qu'ils sont. —

jective Schöpfungen, die auf einem umfaſſenden Plan beruhten, kaum entſtehen. Einen um ſo mächtigern Eindruck muß uns in ſolcher Zeit die Erſcheinung eines Montesquieu machen, der ſeine Wirkſamkeit auf den feſten und ewigen Grundſäulen der wiſſenſchaftlichen Forſchung aufführt und die gediegenſte Wiſſenſchaft zur Bewegungskraft ſeiner Zeit und ſeiner Nation zu machen ſtrebt. Charles de Sécondat, Baron de la Brède et de Montesquieu (1689—1755) war nicht minder, wie Voltaire, Diderot, d'Alembert, ein Kind der negativen und ſkeptiſchen Richtungen ſeines Jahrhunderts, Religion und Sittlichkeit waren ihm nur klimatiſche und landſchaftliche Erſcheinungen, und das Chriſtenthum konnte er als eine religiöſe Inſtitution nicht begreifen, höchſtens als einen politiſchen und hiſtoriſchen Moment gelten laſſen. In dieſem Sinne zeigte er ſich zuerſt in ſeinen berühmten Lettres persanes (1721; deutſch von Michaelis, Landshut 1803). In dieſen Briefen zerlegte er mit einem tief ſchneidenden Secirmeſſer, aber zugleich in einer heitern und lachenden Form, die öffentlichen und geiſtigen Nationalzuſtände der Franzoſen. Die Operation, die er darin an dem geſellſchaftlichen Körper ſeines Vaterlandes vollbringt, iſt um ſo intereſſanter, als der Arzt hier dieſelbe Krankheit, welche er bekämpft, in den entſchiedenſten Symptomen an ſich ſelbſt aufweiſt. Beſonders iſt es die religiöſe Zerfallenheit, die auch Montesquieu zum Spott gegen das Chriſtenthum treibt. Sein Standpunct war jedoch weſentlich der Standpunct der philoſophiſchen Geſchichtsbetrachtung, und auf dieſem hat er für die innere Bildungsgeſchichte der Nationen und ihre Verfaſſungsformen einen genialen und großartigen Blick gezeigt, wie er keinem einzigen Schriftſteller vor ihm eigen geweſen. In ſeiner Philoſophie der römiſchen Geſchichte, die unter dem Titel: Considérations sur les causes de

la grandeur et de la décadence des Romains (1734) herauskam, hat er zuerſt dieſe bedeutende Einſicht in das hiſtoriſche und politiſche Werden der Völker an den Tag gelegt. Zu einem groſsen und zuſammenhangsvollen Syſtem bildete er dieſes ſein Wiſſen in dem Esprit des lois (Genf 1749, 2 Bde.; deutſch von Hauswald, Görlitz 1804) aus. Dieſes Werk, das auf einem ungeheuern und mit coloſſalen Anſtrengungen zuſammengebrachten Material beruht, ſucht die politiſche und geſellſchaftliche Entwickelung der Völker auf eine einheitliche Anſchauung und auf ein geiſtiges Geſetz zurückzuführen und in Verbindung mit den phyſikaliſchen und landſchaftlichen Bedingungen des Völkerlebens aufzuzeigen. Der Staatsorganismus, welchen Montesquieu erſtrebt, muſs ſo vollkommen, zutreffend und vorſorglich eingerichtet ſein, daſs, gewiſſermaſsen ohne Zuthun jedes Einzelnen, immer nur das Rechte und Wahre, und die ächte Verwirklichung des Volkswohles, welches als höchſtes Geſetz des ganzen Staatslebens aufgeſtellt wird, geſchehen kann. Durch dies Werk Montesquieu's wurde das Intereſſe für Politik und Staatsentwickelung am innigſten in den franzöſiſchen Nationalcharakter verflöſst und zu ſeiner Haupteigenſchaft geſtempelt. In ſeinen Dialogues de Sylla et de Lysimaque (1748), welche Montesquieu unter dem Namen Charles d'Outrepont herausgab, hat er in einer merkwürdigen negativen und dialektiſchen Form ſeine Begeiſterung für die Freiheit an den Tag gelegt, indem er darin mit pſychologiſcher Schärfe in die innerſte Natur des Despoten ſich hineinbohrt und ein ungemein lehrreiches Seelengemälde deſſelben liefert. —

Ein merkwürdiges Symptom dieſer Zeit ſind auch die unſittlichen Romane, welche eine ganz eigenthümliche Kategorie für ſich bilden, und in denen die nackte Blöſse einer zerfallenen und aus den Fugen gerathenen Wirklich-

keit in der übermüthigsten Weise aufgedeckt wird. Die Liaisons dangereuses, welche die egoistische und perfide Lebensweisheit La Rochefaucauld's zum Vortheil der Sinnlichkeit und des raffinirtesten Genusses ausbeuten; Schriftsteller wie Louvet de Couvray (1764—1797), der Deputirte des Convents, der in seinem weltberühmten Roman: Les Amours du chevalier de Faublas (Paris 1791, 13 Bände) mit vieler Anmuth und Grazie und gewissermaßen in classischer Vollendung dies schmutzige Genre ausbildete; Claude Prosper Jolyot de Crébillon (1707 bis 1777), der jüngere Crébillon genannt (Le sopha, la nuit et le moment, les égaremens du coeur et de l'esprit); Niclas Edme Retif de la Bretonne (1734—1806), der eine außerordentliche Kenntniß des wirklichen Lebens und besonders der unteren Volksklassen offenbarte, und in seinen durch Naturwahrheit und frische, kräftige Gesinnung ausgezeichneten, nur oft durch ein erkünsteltes Streben nach moralischen Absichten erkälteten Erzählungen häufig schon die innersten Conflicte der Gesellschaft berührte (Les Contemporaines, in 42 Bänden, Paris 1780, le paysan perverti und la paysanne pervertie); Marivaux, Cazotte, alle diese und ähnliche Schriftsteller schilderten in ihren leicht hingeworfenen Arbeiten die Auflösung aller bürgerlichen und gesellschaftlichen Bande ihrer Zeit auf das Erschöpfendste. Dagegen stellen sich in einigen anderen Autoren einfachere Richtungen in anmuthig begränzter Form und in ethischer Haltung dar. Zu diesen Schriftstellern gehörte Jean Pierre Claris de Florian (1755 bis 1794), der das Genre der Harmlosigkeit besonders in seinen Schäferromanen und in seinem historischen Roman Gonzalve de Cordove mit Glück anbaute; und Jean François Marmontel (1723—1799), dessen moralische Erzählungen, Geschichte Belizars und der Peruanischen

durch die Sinne, als die Reflexion derſelben, in ihn hineingekommen. Der Locke'ſche Empirismus war in dem Syſtem von David Hume zwar theoretiſch widerlegt, aber durch die univerſale Skepſis, welche Hume an die Stelle des Empirismus ſetzte, im Grunde nur zu ſeiner äußerſten wiſſenſchaftlichen Conſequenz gebracht. Hume wird von Kant der Geograph der menſchlichen Vernunft genannt, er ſchnitt jedoch eigentlich der menſchlichen Vernunft alles Land ab, indem er ſeine ſcharfſinnigen Unterſuchungen über die Fähigkeiten der Vernunft, die er, wie Kant, aufſtellte, mit dem negativen Reſultat ſchloß, daß es keine objective Erkenntniß der Dinge geben könne. Hume ſteht durchaus und vollkommen auf dem Standpunct der franzöſiſchen Encyclopädie und der deutſchen Aufklärung, und da er als Hiſtoriker, wie groß er auch als ſolcher war, Gott in der Geſchichte nicht hatte finden können, ſo mußte er auch als Philoſoph an dem Daſein Gottes verzweifeln. Die moraliſche Unkraft ſeines Standpunctes bekannte Hume darin, daß er den Selbſtmord prinzipienmäßig vertheidigte.

Gegen dieſen an der Weſenhaftigkeit des menſchlichen und göttlichen Geiſtes verzweifelnden Empirismus hatten ſich zwar auch in England auf der Seite der Philoſophie ſelbſt mächtige Gegenwirkungen hingeſtellt. Dem Mechanismus, Materialismus und Atheismus des Zeitalters traten auch in England myſtiſche und idealiſtiſche Richtungen gegenüber, welche die Philoſophie, als Natur und Vernunfterkenntniß, in ihren höchſten Grund, in die Gotteserkenntniß, niederzuſenken ſuchten, und ſich dabei wieder in einen myſtiſchen Supranaturalismus verloren. Als der Urheber dieſes engliſchen Myſticismus wird gewöhnlich Theophilus Galeus betrachtet, der in der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts lebte. Henry More ging in ſeinen philoſophiſch-theologiſchen Schriften auf die angebo-

von Cherbury hatte die Grundwahrheiten des Christenthums auf einige Sätze der natürlichen Religion zurückzuführen, und damit gewissermaßen ein vereinfachtes Christenthum zum bequemern Handgebrauch der Völker herzustellen gesucht. Graf Anton Shaftesbury, in seinen berühmten Characteristics of man, manners, opinions, times, die 1733 erschienen, lehnte mit der vornehmen Miene des Welt- und Hofmanns das durchaus unfashionable Christenthum ab, in welchem sogar die Armen und Geringen selig gesprochen wurden. Johann Toland erklärte in seinem berüchtigten Werk Christianity not mysterious alle Mysterien des Christenthums für Machwerke der Kirchenväter und Scholastiker, um das Volk damit zu knechten. Sein Buch wurde in Irland verbrannt. Ferner will ich noch Collins, A discourse of free thinking, London 1713, und A discourse of the grounds and reasons of christian religion 1724, die Schriften von Woolston, Tindal, Morgan, Bolingbroke anführen, welcher letztere, als ein in allen Ränken gewandter Staatsmann auch in der Geschichte bekannt, in freigeistiger Denkart und freileiblicher Lebensweise den französischen Encyclopädisten vollkommen ebenbürtig, gegen die Unsterblichkeit der Seele, gegen die Wahrhaftigkeit der Bibel, die er eine Don Quixotiade nannte, und gegen das Christenthum schrieb, an welchem letztern er besonders Das auszusetzen hatte, daß das Christenthum die Vielweiberei nicht gestatte.

Diese Richtung des empirischen Verstandes-Realismus hatte sich in dem philosophischen System von John Locke zu einer systematischen Theorie der Erkenntniß auszubilden gesucht, welche Theorie der Erkenntniß denn auch nur eine scharfsinnige Theorie des Sensualismus selbst war, eine Sinnenlehre der Ideen, welche die Gedanken aus der Erfahrung herleitet, und nichts im Geiste gelten läßt, was nicht

gentlichen chineſiſchen Schutzmauern England's gegen alle Revolution des Gedankens betrachten müſſen. —

In dieſen inneren Widerſprüchen aber, welchen der engliſche Nationalgeiſt im achtzehnten Jahrhundert verfiel, entwickelten ſich um dieſe Zeit hervorſtechend drei Richtungen, die der engliſchen Literatur ihren ſie weſentlich charakteriſirenden Ausdruck gaben, nämlich die Satire, der Humor und die Sentimentalität. Den Uebergang der ſkeptiſchen Grundrichtung der Zeit in Humor und Satire ſtellt uns am glänzendſten Jonathan Swift (1667—1745) dar, welcher mit den überlegenen Waffen des Spottes und des ſchonungsloſeſten Witzes alle Verkehrtheiten und Krankheiten ſeiner Zeit bekämpfte, und alle ihre Gegenſätze und Widerſprüche aufrührte. In ſeiner Satire aber war ein Zug von Grauſamkeit und Wildheit, mit der er ſich auf die Thorheiten ſeiner Zeitgenoſſen als auf ſeine Beute losſtürzte und in ihre Wunden ſich einbohrte. Sein „Märchen von der Tonne" (tale of a tub, 1704) bildet gewiſſermaßen den Mittelpunct ſeiner ſatiriſchen Kreuzzüge. Er hat es darin beſonders mit den Parteien der chriſtlichen Kirche zu thun, die er in witzigen Allegorieen zerſetzt, während ihm die engliſche Nationalkirche als ſein höchſtes Ideal übrig bleibt. Ihren höchſten Gipfel erſtieg ſeine weltverachtende und menſchenhaſſende Satire in den „Reiſen Gulliver's" (1727), worin er in einer oft höchſt drolligen Erfindung alle Verkehrtheiten und Verderbtheiten der menſchlichen Natur vor Augen ſtellt. Swift's ſatiriſcher Genius iſt ein harter Diamant, der alle Stoffe des Lebens und der Zeit bis in ihre Wurzeln hinein zerſchneidet. Die milde Höhe des Humors zeigt ſich dagegen in Lorenz Sterne (1713—1768), der in ſeinem Sentimental journey through France and Italy (1767) und in ſeinem komiſchen Roman The life and opinions of Tristram Shandy

(1759—66) im ächten Reiz humoristischer Lebensanschauung entfaltet. Diese besteht bei ihm vornehmlich in dem wunderbaren Zartblick, in die kleinsten Zusammenhänge einer menschlichen Existenz einzugehen, die geheimsten individuellen Berechtigungen des Daseins zu verstehen, und besonders in das eigenthümliche Kleinleben, in dem sich gewisse Menschencharaktere abschließen, liebevoll und unendlich gutmüthig sich zu vertiefen. Dieser Sterne'sche Humor hat darum so viel von der Sentimentalität an sich, und verschmilzt mit derselben häufig zu einem Begriff, weil in ihm die Menschenliebe und die Hingebungsfähigkeit an das Dasein das eigentliche Thema bildet. Die Eigenmacht des menschlichen Charakters, der seine kleinste Lebensgewohnheit als sein unveräußerliches Recht in Anspruch nehmen darf, hat er in seinem Tristram Shandy mit unvergleichlicher Komik geschildert. Es ist der Humor des Originals, der hier seine Bedeutung geltend macht, und der diese Berechtigung des menschlichen Wesens, in seinen Charaktereigenheiten gewissermaßen sein Königreich zu finden, bald mit lachender Freude, bald mit wehmüthiger Ironie auseinanderlegt. In seiner sentimentalen Reise giebt Yorik (mit welchem Namen sich Sterne auf den meisten seiner Schriften nannte) die zartsinnigsten Welt- und Menschenbeobachtungen, die in freier und anmuthiger Form wie Wegeblumen bei ihm entstehen und die ganze Liebenswürdigkeit seines Gemüths uns entgegenbringen.

An Zartheit und idyllischer Schwärmerei ist Oliver Goldsmith (1729—1774) mit ihm zu vergleichen, aber sein vielgelesener Vicar of Wakefield, der uns den Einblick in eine herrliche Innerlichkeit des Familienlebens gewährt, hat seine Bedeutung mehr in dem Natürlichen und prosaisch Wahren, auf das es hier gerade ankommt, während es sich bei Sterne immer um dichterische und ideale

Geſichtspuncte handelt. Gänzlich in die Proſa des bürgerlichen Lebens führte Samuel Richardſon (1689 bis 1761) durch ſeine Familienromane, ſeine Clariſſa, ſeine Pamela, ſeinen Grandiſon, wo Alles auf eine Apotheoſe der abſtracteſten Tugend hinauslief, ſein dankbares und zahlreiches Publikum ein. Dagegen bewegten ſich Henry Fielding (1707—1754) und Tobias Smollet (1720 bis 1771) in ihren abenteuerlich und unterhaltend componirten Romanen vorzugsweiſe auf dem Boden der unmittelbaren und natürlichen Wirklichkeit. Sie ſuchten das Leben und die Menſchen ohne alle ideale und poetiſche Beleuchtung gerade ſo darzuſtellen wie ſie ſind, und wie ſie in den täglichen Berührungen und Verwickelungen des Daſeins uns entgegentreten können. Dieſe Richtung auf das Natürliche und Wirklichkeitsvolle, welche die engliſche Literatur in dieſen Romanen erhielt, brachte einen eigenthümlichen Popularton in Mode, der Alles auf den geſunden Menſchenverſtand zurückführte, und in Joſeph Addiſon (1672—1719) ſeinen höchſten Typus hinſtellte. Dieſer Schriftſteller wirkte beſonders durch die Zeitſchrift the spectator, welche er zuſammen mit ſeinem Freunde Richard Steele ſchrieb und worin er mit nicht allzutiefem Ernſte und mit nicht allzuſcharfem Witz Ereigniſſe und Perſonen ſeiner Zeit charakteriſirte. Außerdem verfaßte er ein Trauerſpiel Cato, und eine Apologie der chriſtlichen Religion (Evidences of the christian religion), mit welcher er den antichriſtlichen Skeptikern ſeiner Zeit gegenübertreten wollte. —

In einer vielbedeutenden Form des engliſchen Nationalgeiſtes bildete ſich die politiſche Beredſamkeit und die hiſtoriſche Darſtellung aus. Die Leiſtungen auf dieſem Gebiet müſſen in einem weiteren Zuſammenhang mit den öffentlichen Verhältniſſen des Nationallebens beurtheilt

werden. Eine Erscheinung, wie es z. B. die politischen Briefe des Junius sind (zuerst 1772, in der vollständigen Sammlung aber 1812), in denen sich das ganze politische Parteileben Englands wie in einen Brennpunct zusammengedrängt hat, kann nur an der Quelle der englischen Politik selbst verstanden und gehörig gewürdigt werden. Der großartige Geschichtssinn dieses Volkes hat sich aber in seinen ausgezeichneten Historikern, namentlich in Hume, Robertson und Gibbon auf das Würdevollste und Bedeutendste vertreten, und in diesen Männern die Kunst der historischen Darstellung auf der höchsten Stufe gezeigt. —

---

3. Deutschland. Die Richtungen der negativen Vernunft.

Die philosophische und wissenschaftliche Entwickelung des deutschen Geistes stützte sich im achtzehnten Jahrhundert zuerst auf den preußischen Staat, welcher in dieser Zeit seine weltgeschichtliche Mission auch auf dem Gebiet der Wissenschaft anzutreten begann. Das protestantische Prinzip, das in diesem Staat seinen eigentlichen Lebenssitz erhalten sollte, und hier die Aufgabe hat, in der Entwickelung zur politischen Freiheit seine Negativität zu überwinden, und das wahrhaft freie positive Leben des modernen Staats zu erzeugen, das protestantische Prinzip Preußens mußte bei dem beginnenden historischen Leben dieses Volkes sofort der Hervorbildung der freien Wissenschaft sich zuneigen.

Die Universität Halle wurde der erste Ausgangspunct des freieren wissenschaftlichen Geistes der Zeit. Dort hatte schon Christian Thomasius (1655—1728), der große Bekämpfer des mittelalterlichen Aberglaubens, eine nationale

wiſſenſchaftliche Wirkſamkeit begonnen, und wie er gegen die Hexenprozeſſe und gegen den Geiſterglauben ſchrieb, ſo ſchrieb er auch gegen die Furcht vor dem Geiſt, den er in einer volksthümlichen Form mitten ins Leben hineinzuſtellen den Verſuch machte. Durch ihn wurde die Sprache des Katheders zuerſt wieder eine nationale und die Bildung der Jugend wieder an ein heimathliches Band geknüpft, indem Thomaſius der erſte war, welcher in deutſcher Sprache auf einer deutſchen Univerſität Vorleſungen über Philoſophie hielt. —

Auf derſelben Univerſität Halle wirkte ſeit 1711 Chriſtian Wolf, der freilich durch die pietiſtiſch-theologiſche Reaction 1723 aus Preußen verbannt wurde, (und zwar wurde der in ihm geächteten Philoſophie unter Androhung des Stranges anbefohlen, die preußiſchen Staaten zu verlaſſen, wobei der bekannte Joachim Lange, der Stammvater der wiſſenſchaftlichen Denunciation (1670—1744), die Hauptrolle geſpielt hatte,) aber unmittelbar nach dem Regierungsantritt Friedrich's des Großen ſah man auch den ehrenvoll zurückberufenen Philoſophen wieder in Halle auf ſeinem Lehrſtuhl.

Chriſtian Wolf (1679—1754) ließ in ſeiner Philoſophie zuerſt den von allem ſubſtantiellen Inhalt ſich losmachenden Entleerungsprozeß des achtzehnten Jahrhunderts ſyſtematiſch vor ſich gehen, und darin, was dies ganze Jahrhundert charakteriſirt, das Göttliche an die Gewalt des menſchlichen Verſtandes überantworten. In Deutſchland ereignete ſich dies zuerſt auf wiſſenſchaftlich raiſonnirende Weiſe, wozu die Wolfiſche Philoſophie, die aus den Welt und Geiſt verbindenden Leibnitziſchen Ideen wieder eine Verſtandestrennung in einem platt-populären Dogmatismus geſchaffen, die bequemſte Anleitung bot. In dieſer Philoſophie ſehen wir gewiſſermaßen das erſte Beſtreben, eine

ſpeculative proteſtantiſche Dogmatik hervorzubringen, in welcher zuvörderſt die philoſophiſche Conſtruction der chriſtlichen Glaubenslehre noch ein ganz poſitives Verhältniß zur Offenbarung annehmen wollte, indem durch die (hier noch mathematiſche) Demonſtrirmethode der Philoſophie die Uebereinſtimmung der chriſtlichen Offenbarung mit der Vernunft nachgewieſen werden ſollte. Die Vernunft wurde aber bald ſehr geneigt, ſich das Gelingen dieſes Experimentes als einen Triumph anzurechnen, der beſonders zur Selbſtverherrlichung ihrer eigenen Kraft dienen ſolle, und auf dieſem Punkt entſprangen in Deutſchland die zwei weſentlichſten Richtungen einer negativen Vernunfterkenntniß, die ſeitdem an die Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeins ſich unabweislich feſtgehangen haben.

In der einen Richtung will die ſich als ſelbſtſtändig ſetzende Vernunft einzig und allein ſich als die Quelle und den Mittelpunkt göttlicher Offenbarung hinſtellen, und das auf dieſer Stufe des Bewußtſeins entbehrlich ſcheinende Chriſtenthum kann keine höheren Offenbarungen gewähren, als die aus der reinen Vernunft ſelbſt ſich herleiten und in ihr gewiß werden müſſen. Die andere Richtung dieſer negativen Vernunft, welche an der chriſtlichen Offenbarung als etwas Gegebenem feſthalten will, muß aus den Offenbarungswahrheiten durch die gedankenmäßige Conſtruction ſich erſt Vernunftwahrheiten bilden, und erblickt in dieſen letzteren erſt die eigentliche Realität aller Offenbarung.

Beide Richtungen, die uns heutzutage noch in unſern innerſten Eingeweiden wühlen, und die wir hier in der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in einem Moment des deutſchen Geiſtes ſich bilden ſehen, wo derſelbe ſeinen aus der Reformation gewonnenen neuen Lebenskern wieder in lauter formaliſtiſche und negative Verſtandesbegriffe aufzulöſen drohte, beide Richtungen hatten in jener Zeit zunächſt die gleiche

Wirkung, daß ſie in das um die Kirche herum aufgethürmte Bollwerk der chriſtlichen Orthodoxie zuerſt erſchütternd eindrangen und dem Hochmuth der willkürlichen Prieſterſatzung zwar einen andern Hochmuth, den Hochmuth der Vernunft, aber doch immer ſchon zu einem nützlichen Gegenſatz, gegenüberſtellten.

Dies negative Vernunftleben des achtzehnten Jahrhunderts, das ſich in der Wolfiſchen Philoſophie noch eine ganz friedliche rationale Grundlage conſtruirte, es unterhöhlte bald die Denkart der ganzen Zeit, und drängte zuvörderſt das innere lebensvolle hiſtoriſche Daſein des Chriſtenthums, wie es in der Reformation wiedererrungen war, in den Gemüthern zurück, indem das eigentliche Weſen des Chriſtenthums fortan immer mehr in die Lehre und deren Subtilitäten geſetzt wurde.

Das Princip des Proteſtantismus, wie es namentlich als Lutherthum in eine formelle Streittheologie und nichtige Polemik ausgeartet war, hatte ſich freilich zu Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts gänzlich unwirkſam gemacht und ſich in gedankenloſer Dialektik von ſeiner eigentlichen Lebenskraft losgeſagt. Das religiöſe Gefühl flüchtete ſich um dieſe Zeit zuerſt in den Pietismus, der, eine Geburt der proteſtantiſchen Zerfallenheit, durch Philipp Jacob Spener (1635—1705) in einem edlen Sinne und als Freiſtatt für die chriſtlichen Herzen, welche der beſtehende kirchliche Zuſtand zurückſtieß, gegründet worden, hier aber ſchon in ſeiner Entſtehung das von der Kirche ſich abwendende Element, das ſpäter im Pietismus immer mächtiger geworden, hiſtoriſch aufzeigte. Spener wollte im Pietismus das Werk der Reformation zu ſeiner eigentlichen Vollendung bringen, indem er in den dürren Wüſtenſand der Orthodoxie, auf welchem das Lutherthum zum Verſchmachten aller Gemüther ſitzen geblieben war, die friſchen Ströme des

religiöſen Gefühls wieder hineinzukeilen ſuchte. Aber ohne die Stärke des wiſſenſchaftlichen Gedankens und der hiſtoriſchen Wahrheit, konnte der Pietismus, der eigentlich nur die proteſtantiſche Aufklärung der Myſtik und der Theoſophie war, keine Reformation vollführen, ſondern zeigte ſich nur immer als ein trübes Gährungselement in der Kriſis der Zeiten, bald mit dieſer, bald mit jener Maske des Zeitgeiſtes ſich bekleidend, und weltklug überall Verſorgungs-Comptoire aufſchlagend, durch die man für eine billige Abgabe von Heiligkeit, jedoch nach dem Grade derſelben, den Grad ſeiner Anſtellung erhielt.

Um dieſelbe Zeit, und als die erſte organiſche Geſtaltung des Pietismus, ſehen wir durch einen Grafen, Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700—1760) Herrnhuth ſich öffnen. Wenn man es als den erſten Vorboten der revolutionairen Geſinnung in Deutſchland betrachtet hat, daß in Goethe's Wilhelm Meiſter der Bürgerſohn die Gräfin küßt, was in Deutſchland allerdings nicht leicht vor den neunziger Jahren hätte zu Stande kommen können, ſo erſcheint es ebenſo ſehr als revolutionaires Symptom, als ein Symptom der ſich löſenden Ständeunterſchiede, wenn der Ariſtokratismus mit dem Pietismus eine Verbindung eingegangen, wozu das achtzehnte Jahrhundert ebenfalls den erſten Grund gelegt. Wenn ſich die Ariſtokratie einestheils an den Pietismus angeklammert hat, um ſich in ihm eine neue Stütze zu gewähren und ihre Privilegien gewiſſermaßen beim lieben Gott zu erneuern, ſo widerfährt doch der Ariſtokratie auf der andern Seite durch den alles auflöſenden Schleim des Pietismus eine volksthümliche Zerſetzung und Abreibung, durch die ſie an die roheſten Grundſtoffe der Geſellſchaft zurückverwieſen wird. So ſind es beſonders die Handwerker, und unter ihnen die Weber, die Schuhmacher, welche der Pietismus auf ſeinem Grunde zu dieſer ſeltſa-

men Gemeinschaft mit der Aristokratie erhoben hat. In Herrnhuth, das der Graf v. Zinzendorf, von Spener eingesegnet, im Jahre 1721 stiftete, versuchte das christlich-religiöse Gefühl sich eine neue und eigene Gesellschaftsverfassung zu gründen, einen Staat der christlichen Liebe, in welchem der Seelenbräutigam Jesus mit seiner Braut, der Gemeinde, eine fast zu vertrauliche Verbindung geschlossen. Hier begann zuerst die zweideutige Vermengung des sinnlichen und geistigen Elements, in welcher das vom Protestantismus preisgegebene und seiner Unfreiheit überlassene Körperleben Rache nahm an der modernen Menschheit. Das Mutteramt des heiligen Geistes, das Zinzendorf in Gemeinschaft mit seiner Frau, einer gebornen Gräfin Reuß von Ebersdorf, verkündigte, brachte oft sehr leibliche Früchte zur Welt, und die berüchtigte herrnhuthische Ehe, gewissermaßen die magna charta alles modernen Muckerthums, wurde das Symbol dieser Christianisirung des Geschlechtstriebs, wie man diese pietistische Versöhnnng zwischen Welt und Geist, zwischen Leib und Seele, nicht anders nennen kann. Der Pietismus war auch schon so verbreitungsluſtig in die ganze Zeit hinausgedrungen, daß wir eine Abzweigung von ihm selbst in der Nähe des Throns Friedrich's des Großen, wo sonst die skeptische Weltbildung der neuen Zeit ihren Sitz aufgeschlagen hatte, erblicken. Dieser Potsdamer Pietismus zeichnete sich jedoch durch eine merkwürdig strenge und nüchterne Sittlichkeit aus, und war gewissermaßen ein militairisch disciplinirter Pietismus. —

Es ist aber merkwürdig zu sehen, wie in diesem Jahrhundert jede Richtung immer nur zu der auflösenden Denkart hinarbeitete, welche dies Zeitalter überall beherrscht und am Ende in allen seinen Grundfesten erschüttert. Das christliche Gefühl, das sich im Pietismus und Herrnhuthismus vor den Stürmen des Zeitalters seine innere Gott-

ſeligkeit, hatte retten wollen, wird ſelbſt in dieſem ſeinem Verſteck ergriffen von den Dämonen dieſer Zeit, und muß dieſelbe Arbeit verrichten helfen, die wir der negativ gewordenen Vernunfterkenntniß hier zugetheilt ſehen, nämlich das Leben der chriſtlichen Kirche zu untergraben und das chriſtliche Bewußtſein ſelbſt zu verweltlichen. In Frankreich ſehen wir dieſe auflöſende Denkart des Jahrhunderts ſofort politiſch werden, in eine politiſche Aufklärung umſchlagen, und zu ihrer Rettung nach den öffentlichen Formen des Nationallebens ſelbſt ſich ausſtrecken, um in einem Vernichtungsact, zu dem die ganze Zeit reif geworden, ihre Wiedergeburt an Geiſt und Körper zu finden. In Deutſchland wühlte dieſe Denkart lange in ſich ſelbſt herum mit all der Zähigkeit und Klebrigkeit des deutſchen Geiſtes, und ſie entließ aus ſich, als die innerſten Ausſtrömungen ihres Syſtems, jene zweifelhaften Denkformen des Theismus, des Naturalismus, des gemeinen Menſchenverſtandes, des Moralismus, des abſtracten Humanismus und Philanthropismus, des ſinnlichen Eudaimonismus und Fatalismus, und wie alle jene Formen dieſer vielfach gebrochenen Weltanſicht heißen mögen, in denen wir das Geſchlecht des achtzehnten Jahrhunderts in unruhiger Lebenspein ſich abmühen und genußlos dahinſtreben ſehen, bis wir am Ende des achtzehnten Jahrhunderts das deutſche Volk auf dieſer Stufe der ſittlichen und religiöſen Entleerung, der inneren Erſchöpfung erblicken, wo Schleiermacher, in ſeinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" ihm zurief: „Es iſt Euch gelungen das irdiſche Leben ſo reich und vielſeitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürfet, und nachdem Ihr Euch ſelbſt ein Univerſum geſchaffen habt, ſeid Ihr überhoben an Dasjenige zu denken, welches Euch ſchuf." Dieſe Reden Schleiermacher's bezeichnen ſchon durch ihren Titel ſchneidend genug

den ganzen Entwicklungsgang, welchen dies Jahrhundert in seiner Bildung genommen, indem nämlich durch die Verachtung der Religion die eigentliche Höhe der Bildung erstrebt wurde. Auf den Lehranstalten wurde den Primanern zur Belohnung ihres Fleißes erlaubt, am Ende der Stunde auf das Katheder zu treten und die Widersinnigkeit des Christenthums zu beweisen. So erzählt uns ein Zeitgenosse, der über seine vor ungefähr 50 Jahren auf einem deutschen Gymnasium empfangene Schulbildung berichtet: „In einer sogenannten Religionsstunde, wo alle Klassen vereinigt waren, redete mich der Lehrer einst also an, indem er sich vergnügt die Hände rieb: „Da er so fleißig ist in der Geschichte und Latein, so soll er uns zu mehrerer Aufmunterung in den philosophicis, denen Er weniger Geschmack abzugewinnen scheint, in einem eigenen Vortrage ergötzlich darthun, wie die Lehre von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes gegen die Regeln einer gesunden Logik verstoße." —

So war in diesem achtzehnten Jahrhundert die abermalige tiefste Erniedrigung über Jesus Christus gekommen, und indem er nun am Kreuz der menschlichen Vernunft ausgespannt wurde, höhnten ihn abermals die Schriftgelehrten, und die Philosophen und die Schulknaben reichten ihm den Essig ihrer Weisheit dar. Der Tempel der Vernunft, um welchen das entfesselte Volk in Frankreich in diesem Augenblicke jauchzte, stand auch in Deutschland über den Trümmern des christlichen Bewußtseins aufgerichtet, als die eigentliche sichtbare Kirche der Gottverlassenheit, welche die unsichtbare Kirche des Gottesbewußtseins überwunden. Dieser Verfall der deutschen Nationalgesinnung um diese Zeit war keineswegs bloß durch den herübergedrungenen Einfluß des französischen und englischen Skepticismus bedingt worden, sondern er entwickelte sich, wie ich schon ge-

zeigt habe, zuerſt von innen heraus aus dem deutſchen Geiſtesleben ſelbſt, aus der Veränderung der ganzen philoſophiſchen Weltanſchauung, die in Deutſchland durch das Leibnitz'ſche und Wolf'ſche Syſtem vorbereitet wurde, aus der Zerrüttung und Erſtarrung des kirchlich proteſtantiſchen Lebens, das in ſich ſelbſt heilsarm geworden, und dem gegenüber die Vernunft zuerſt die Entdeckung machen mußte, daß das Göttliche viel reiner und freier in ihr ſei.

Die Entwicklung der preußiſchen Nationalität nimmt in dieſer Zeit eine immer entſcheidendere Bedeutung für das deutſche Geiſtesleben ein. Der preußiſche Nationalcharakter ſuchte ſich am entſchiedenſten in ſich ſelbſt zu erfaſſen und unabhängig von allen fremden Einflüſſen auszubilden unter Friedrich Wilhelm I. Dieſer König, der den ganzen Staat, gewiſſermaßen für das leibliche Eigenthum ſeiner Perſon anſah, iſt als der Begründer des eigentlichen preußiſchen Kaſernengeiſtes oft zu mißfällig beurtheilt worden. Man darf ihm auch nicht nachzurühmen vergeſſen, daß er in ſeinem harten und unbeweglichen Geiſt doch den Gedanken eines ächt deutſchen redlichen Nationallebens getragen, als deſſen Symbol er zwar bieder genug den Stock hinſtellte, der jedoch in mancher Beziehung beſſer war und geſunder wirkte, als der franzöſiſche Galanteriedegen und das engliſche Biſchofthum, mit deſſen Einführung man ſich kurz zuvor in Preußen beſchäftigt hatte. Der oberſte Staatsgrundſatz Friedrich's Wilhelm I war: „nicht raiſonniren, er iſt mein Unterhan!" In den Menſchen ſeines Volks erkannte er nur die Natur des Unterthanen an, welche er über die eigentlich menſchliche Natur ſtellte, und darum vertauſchte und verkaufte er auch ſeine Unterthanen nach dem Auslande hin, oder verheirathete, wen er gerade auf der Straße traf,

nach Belieben. Aber das Wort, welches sein Sohn Friedrich der Große sagte: „den Sieg bei Leuthen gäbe ich hin, wäre mein Volk so rechtlich wie unter meinem Vater!" läßt uns einen versöhnenden Blick auf diesen Zustand zurückwerfen.

Diese Rechtlichkeit unter dem Stock, die freilich nicht viel werth sein kann, weil ihr die persönliche Freiheit mangelte, sie war jedoch eine gute militairische Schule für die preußischen Völker, durch welche Friedrich seine den preußischen Staat zu einer europäischen Macht begründenden Siege gewann. An diesen Siegen stärkte sich ohne Zweifel die äußere Haltung des deutschen Nationalgeistes, aber im Inneren des deutschen Lebens herrschten schwankende und den tiefsten Lebenskern verzehrende Richtungen. Das berüchtigte Système de la nature, das den Unterschied des Menschen von den Thieren nur in der größeren Beweglichkeit des Nervensystems hatte finden können, war von einem Deutschen geschrieben worden, obwohl, zur Ehre der deutschen Natur, vielfach behauptet worden ist, der deutsche Baron von Holbach sei nicht der Verfasser. Indeß ließe sich kaum eine Richtung in der Welt im Guten wie im Schlimmen finden, bei der man nicht auch einen Deutschen betheiligt getroffen hätte. Die deutsche Natur trabte auch in diesem Jahrhundert als des Mephistopheles Pudel getreulich hinterher. Die Schriften eines Deutschen, des Joh. Chr. Edelmann, die im Jahre 1750 zu Frankfurt a. M. auf kaiserlichen Befehl verbrannt wurden, sind auch noch hier nach dieser Seite hin zu erwähnen. Edelmann erklärte sich gegen alle biblische Offenbarung Gottes, behauptete, das Neue Testament sei erst unter Constantin dem Großen verfertigt, die Dreieinigkeitslehre aber aus jüdischen und heidnischen Fabeln zusammengesetzt. Man hat in diesem Edelmann mehrfach den Vorläufer der späteren Richtung von David

Strauß erkennen wollen, den ſeine Gegner häufig den Edelmannus redivivus genannt haben, und Strauß ſpricht auch in ſeiner Glaubenslehre (Th. I. S. 199. und öfter) mit einer nicht abzuläugnenden Hochſchätzung von ihm. Edelmann lebte übrigens zuletzt in Berlin, und durfte in Berlin ſogar ruhig ſterben, im Jahre 1767, wobei das große Wort Friedrich's: „daß Jeder in ſeinen Staaten nach ſeiner Façon ſelig werden könne", ſich wenigſtens äußerlich bewahrheitet hat. In Preußen ſehen wir überhaupt um dieſe Zeit den wahren Sitz der deutſchen Denk- und Glaubensfreiheit, aber da es für unanſtändig gehalten werden muß, einem großen Manne etwas als poſitives Verdienſt anzurechnen, was nur eine negative Tugend bei ihm geweſen, ſo kann uns auch Friedrich wegen dieſer ſeiner Gewährung der Denk- und Glaubensfreiheit nicht in der vollen Glorie ſeines Verdienſtes erſcheinen. Es iſt wahr, von einer Cenſur in Sachen des Glaubens und Denkens wußte man um dieſe Zeit in Preußen faſt gar nichts. Aber unter dieſer Denk- und Glaubensfreiheit hatte Friedrich der Große keineswegs auch die innern Angelegenheiten des Landes mitinbegriffen ſehen wollen. Die innern Angelegenheiten ſind überhaupt derjenige ſchlimme Punct, die wahre Scylla und Charybdis, woran die großmüthigſten und ſtärkſten Vorſätze der Deutſchen immer ſo leicht ſcheitern. Die Preßfreiheit wäre in Deutſchland längſt eine alte Nationaltugend, wenn es keine inneren Angelegenheiten gäbe. Unter die innern Angelegenheiten aber rechnete Friedrich der Große Philoſophie und Religion keineswegs. Gott und Jeſus Chriſtus gehörten für ihn gewiſſermaßen noch zum auswärtigen Departement. Dies waren Dinge, die ſehr entfernt von Sansſouci wohnten, und ihn deshalb wenig drückten und bekümmerten, wo denn darüber geſprochen, geſchrieben und gedruckt werden

konnte, was Jeder Luft trug. So iſt denn an dem großen König auch hier die bittere Schwäche des deutſchen Nationalcharakters herausgetreten, daß man ſich verſtattet, auf mehrere hundert Meilen Weite außerordentlich freiſinnig und rebelliſch zu ſein, und auf Unkoſten China's und Hinter-Aſiens ſelbſt höchſt ſubverſive oder revolutionaire Pläne zu hegen. Aber wo es darauf ankommt, mit Muth und Kraft in das eigene Herz hineinzugreifen, unterſucht die Linke erſt was die Rechte will, und die Rechte was die Linke, und der rechte Zeitpunct verſtreicht immer thatlos. Bei aller Cenſurfreiheit in dieſer Zeit Friedrich's des Großen, übte doch ſeine Cenſurcommiſſion nach allen Seiten der publiziſtiſchen Discuſſion hin den beſchränkendſten Einfluß aus. Seitdem aber ſind Philoſophie und Religion bei uns auch unter die innern Angelegenheiten getreten und es iſt die Zeit gekommen, wo ſie ſich mit dem beſtehenden Staats-Organismus vertragen müſſen. Unter Friedrich Wilhelm I. hatte das General-Directorium noch jeder allgemeinen Cenſur, zu der ein Entwurf vorgelegt worden war, auf das Entſchiedenſte widerſprochen, und nur die Beaufſichtigung der theologiſchen Schriften verſtattet. Das allgemeine Cenſuredict Friedrich's des Großen erſchien aber erſt im Jahre 1749, welches für alle Druckſchriften, mit Ausnahme der von der Akademie der Wiſſenſchaften herausgegebenen, eine Cenſur verordnete, während Friedrich der Große noch zu Anfang ſeiner Regierung ſelbſt erklärt hatte, „daß gazetten, wenn ſie interessant ſein ſollten, nicht genirt werden müßten". Die praktiſche Anwendung dieſer Cenſurvorſchriften Friedrich's des Großen blieb jedoch immer ſehr ungewiß, einzelnen Perſonen war ſogar ausdrücklich Cenſurfreiheit für ſich bewilligt worden, wie z. B. dem damals ſehr bekannten Kriegsrath Crantz, der jedoch ſeine Cenſurfreiheit wieder verlor, weil er 1783 „Oeſterreichiſche Charla-

tanerieen" herausgegeben hatte, während er ſeine „Berliniſchen Charlatanerieen" ungeſtraft hatte drucken laſſen dürfen. Friedrich der Große wollte nicht, daß noch ein Anderer, als er ſelbſt, Oeſterreich beſiegen ſolle. Friedrich der Große war in der Politik, was, wie wir bald ſehen werden, Leſſing in der Literatur, beiden war die Binde der Zeit von ihren Augen gefallen, aber die neuen Gebiete, die ſie zuerſt erkannten, vermochten ſie nicht ſelbſt zu geſtalten. Es iſt ſeit einiger Zeit bei uns aufgekommen, mit Friedrich's Freiſinnigkeit gewiſſermaßen groß zu thun, und ſeine Worte als ein privilegirtes Rüſtzeug zu gebrauchen, mit dem man ſich auf eine ebenſo wohlfeile als unſchädliche Weiſe hübſch genutzt und oft ſehr gefährlich angeſtellt hat. Dies iſt die ſchlimmſte Heuchelei unſerer Zuſtände, daß wir uns, um nur nicht die eigene Haut zu Markte zu tragen, noch gern aus allen Zeiten ein Schild zuſammenflicken, hinter dem wir unſere Thaten bergen mögen. Unter Friedrich's des Großen Hand begann allerdings der Staat in leiſen Bewegungen zu erzittern. Aber die Dinge waren nicht ſo bedeutungsvoll, als ſie ſich anſahen. Friedrich ſchrieb ſelbſt an d'Alembert im Jahre 1782: „Bei uns bleibt Jeder, wie er iſt!" Und ſo machte Friedrich auch aus ſeinem Volke kein freies Volk. Es iſt bekannt, wie er bald vor ſeinem Tode ausgerufen, daß er „müde ſei über Sklaven zu herrſchen!" Der von Friedrich dem Großen gegründete Regierungsmechanismus hatte ſeine blendenden und glänzenden Seiten. Er war mit dem Schimmer der Denk- und Glaubensfreiheit umkleidet, und Mirabeau, in ſeinem Werke: de la monarchie prussienne sous Frédéric le Grand 1788), welches Buch eine Frucht ſeines damaligen Aufenthalts in Berlin war, Mirabeau, der ſonſt die politiſchen Einrichtungen Friedrich's keineswegs günſtig beurtheilte, wußte doch von Preußen nichts Günſtigeres zu ſagen, als

daß es reif sei für die große Revolution, reif, weil die Freiheit des Denkens, die Freiheit der Religion und die Freiheit der Presse dort schon so große Fortschritte gemacht hätten. Er fügt an dieser Stelle (Tom. V. p. 405) einen ordentlichen Stoßseufzer hinzu, daß der Schutzgeist Europa's und des Menschengeschlechts Preußen in den Gefahren, die ihm drohen, leiten und aufrecht erhalten möge! Auch deutsche Staatsmänner trugen sich um diese Zeit mit dem Gedanken, daß Preußen von einer Revolution erschüttert und umgebildet werden könne. Friedrich der Große aber hatte dem gesetzlichen Leben seines Staats gewissermaßen eine neue nationale Grundlage zu geben gesucht durch das preußische Landrecht, das er schon im Jahre 1746 angekündigt hatte. Für die moderne Politik fehlt ein Volksbuch, wie es für die Religion in der Bibel gegeben ist, wo sie zugleich in der modernen Sprachschöpfung, die sich durch Luther an sie knüpfte, die bedeutsamsten Ausdrücke des Nationallebens gründete. Friedrich scheint bei seinem preußischen Landrecht ursprünglich durchaus ein politisches Volksbuch im Sinne gehabt zu haben, nach der Ankündigung sollten die darin aufzustellenden Gesetze nur aus der „Vernunft und Landesverfassung" hergeleitet werden, gegen viele der veralteten und unvernünftigen Institutionen des römischen Rechts wurde von vornherein eine entschiedene Erklärung abgelegt, und ein wahrhaft nationales Rechtsbuch schien die vorherrschende große Idee des Königs hier zu sein. Dies sollte denn auch auf dem volksthümlichen Wege selbst entstehen, und das Volk wurde hier selbst zum Antheil an der Gesetzgebung aufgefordert, indem Friedrich den Entwurf seines Gesetzbuches der Oeffentlichkeit übergab und zu Beurtheilungen darüber auffordern ließ. Aber auch dies war nur ein großer Schein, dem wir keinen wesenhaften Inhalt entsprechen sehen. Das preußische Landrecht,

von dem nur ein Theil unter Friedrich dem Großen fertig wurde, auf wie freiſinnige Grundſätze es auch in vielen Puncten geſtellt war, entbehrte doch ſchon in ſeiner Darſtellung einer wahrhaft nationalen Form, und konnte, von dem römiſchen Recht auch in der Form verdunkelt und unpopulair gemacht, darum auch zu keinem politiſchen Volksbuch für die Nation erwachſen.

Das Verhältniß Friedrich's des Großen zum franzöſiſchen Atheismus, der ihm beſonders in der Perſon Voltaire's und in einigen Figuren ſeiner Hofgeſellſchaft, wie ſeines Vorleſers La Mettrie (des Verfaſſers von L'homme machine) nahe getreten war, läßt ſich halb als ein Verhältniß der Ironie, halb als ein Spiel darſtellen, welches der König mit der geiſtigen Verworrenheit ſeiner Zeit und mit ſeinen eigenen inneren Widerſprüchen getrieben. Wie ſehr auch Friedrich der Große ſelbſt jenen ſkeptiſchen Zeitrichtungen in ſich verfallen ſein mochte, ſo erhielt er ſich doch zugleich in einer gewiſſen unabhängigen und königlichen Stellung über denſelben aufrecht und verlor ſeine Würde niemals an den Schmutz der Aufklärung, den ſein Jahrhundert angehäuft hatte.

Was des großen Königs Beziehungen zur deutſchen Literatur anbetrifft, ſo hatte Friedrich allerdings durch ſeine nächſten literariſchen Umgebungen auf keine beſſeren Gedanken gebracht werden können, als er ſie in ſeiner Schrift de la littérature allemande mit ſolcher Wegwerfung geltend machte. Die Notabilitäten der damaligen deutſchen Literatur, die ſich in der nächſten Nähe Friedrich's des Großen zeigten, gaben zuſammen eine ſeltſame Gruppe ab. Ramler, der ſich ſchon wie eine Art Jupiter auf dieſem literariſchen Olymp gebärdete, und Alles, was ihm von andern Dichtern zu nahe kam, mit der Gartenſcheere ſeiner regelrechten Rhetorik und Grammatik zurechtſtutzte, fuhr mit ſeiner Muſe häufig zwiſchen Berlin und Potsdam hinundher.

In Potsdam donnerte er dann den großen König an mit seinen hohlen patriotischen Oden, und kehrte darauf, Stoff zu neuen Oden in Gedanken, wieder nach Berlin zurück, wo er an der Kadettenschule mit Batteux's schönen Künsten den Geschmack der jungen Leute verdarb. Auch Lessing zeigte sich als eine unbegriffene Gestalt vorübergehend und im Hintergrunde in Potsdam. Ebenfalls hier gesehen wurde Johann Georg von Zimmermann (1728 bis 1795), der Verfasser der Schrift „über die Einsamkeit" (zuerst 1755, in der späteren Umarbeitung 1784), der nachher vor Eitelkeit zu Grunde ging, und in seinem Buche über Friedrich den Großen (1788) die ersten Spuren dieser Krankheit verrieth.

4. Die Entwickelung der deutschen Nationalliteratur.

Die deutsche Poesie hatte sich im siebzehnten Jahrhundert vornehmlich in der Lyrik gebildete Formen und einen reichen Ausdruck für die gemüthliche Anschauung des Lebens zu schaffen gestrebt. Diese Richtung war auch noch zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch einige wohlbegabte Talente fortgesetzt worden, wie Johann von Besser (1654—1729; Gedichte, herausgegeben von König, Leipzig 1732), Christian Wernigk (oder Wernack, gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts geboren und zwischen 1710 und 1720 in Paris gestorben; „Ueberschriften oder Epigramme", Amsterdam 1697, worin schon kraftvolle Anregungen des nationalen Selbstgefühls, und Streben nach freier geistiger Bildung, im Kampf gegen die Lohensteinsche Schule) und seine beiden Gegner Chr. H. Po-

ſtel (1658—1705; Verfaſſer von 25 Opern, vom Kapellmeiſter Kayſer in Hamburg componirt) und Chr. F. Hunold (1680—1721, deſſen Romane unter dem Namen Menantes erſchienen, und Verfaſſer der dramatiſchen Satire „der thörichte Pritſchmeiſter oder ſchwärmende Poete", Hamburg 1704, welche in der berühmten Fehde des Lohenſteinianers Poſtel mit Wernigk zur Vertheidigung des erſteren erſchien), ferner Benjamin Schmolck (1672—1737), Benjamin Neukirch (1665—1729), Joh. Ulrich von König (1688—1744), Barthold H. Brockes (1680 bis 1747, „irdiſches Vergnügen in Gott", Hamburg 1721, 9 Bde.).

Am bedeutendſten ſtellt ſich aber der Uebergang aus der formellen Bildung des ſiebzehnten Jahrhunderts in den geiſtigen Ueberſchwang des achtzehnten in Johann Chriſtian Günther (1695—1723) dar. Dieſer in Schleſien geborene Dichter beſaß Alles, was zum ächten Schrot und Korn der Poeſie gehört, und wäre berufen geweſen, der Reformator der deutſchen Poeſie zu werden, wenn nicht das düſtere verzehrende Feuer, das ihn hinundhertrieb, ſeinen Genius gebrochen und ſein Leben zernichtet hätte. In dem genialen, aber unglücklichen und dämoniſch zerſtörten Günther ſehen wir ſchon den Typus eines verlorenen und zerriſſenen Dichterlebens, wie es in einer ſpäteren Zeit des achtzehnten Jahrhunderts als ein eigenthümliches Product deſſelben erſcheint. Günther hatte ein urſprüngliches Feuer der Begeiſterung und eine Macht der genialen Anſchauung, welche ſeinen Gedichten oft den höchſten Schwung und die tiefſte Bedeutung geben. Aber die ſittliche Zerfallenheit ſeines Charakters mußte auch ſein Genie mit in ihren Sturz begraben. Die erſte Sammlung ſeiner Gedichte erſchien Breslau, 1723, nach ſeinem Tode; eine vollſtändige Ausgabe mit ſeiner Biographie, Breslau und Leipzig, 1735

Zwei ungleich weniger begabte Naturen, Albrecht von Haller und Friedrich von Hagedorn, gewannen durch ein gediegenes und schön begränztes Streben, einen viel erwecklicheren Einfluß auf die Bildung einer neuen poetischen Epoche in Deutschland. Albrecht von Haller, aus Bern (1708—1777), brachte in die deutsche Poesie den freien und gesunden Naturton, den er selbst durch ein vertrautes und inniges Leben mit der Natur und durch eine große wissenschaftliche Bemächtigung derselben gefunden hatte. Seine botanischen, medicinischen und anatomischen Arbeiten verschafften ihm einen europäischen Ruhm, der auch auf seine Leistungen als Dichter überging. In seiner Poesie, die zum Theil nach den englischen Dichtern sich gebildet hatte, mischte sich das beschreibende mit dem didaktischen Element. Ein solches naturschilderndes Lehrgedicht und didaktisches Naturgedicht sind „die Alpen" (1729), in denen große landschaftliche Anschauungen sich mit einigen kühnen geistigen Zügen verbinden. Etwas hart und langweilig sind seine drei politischen Romane, Alfred, Usong und Fabius und Cato, ausgefallen, worin er die drei Regierungsformen des despotischen, monarchischen und republikanisch-aristokratischen Staats zum Thema genommen hat. Haller (in seiner Zeit auch vorzugsweise der große Haller genannt) war ernst, feierlich, etwas schwergemessen und zur weichen Melancholie geneigt. Einen entschiedenen Gegensatz zu ihm bildet der in den deutschen Literaturgeschichten gewöhnlich mit ihm zusammen genannte Friedrich von Hagedorn (1708—1754), ein heiterer, geselliger und anmuthig tändelnder Geist, der in Fabeln, Erzählungen und Liedern, in denen er zumeist dem Vorbild Lafontaine's und anderer Franzosen folgte, nach leichten und freien Formen mit großem Glück strebte. Die erste Ausgabe seiner „Poetischen Werke" gab Eschenburg heraus

(Hamburg 1800, 5 Bände); eine neuere Ausgabe: Hamburg 1825. Haller und Hagedorn strebten zuerst mit kräftigem Geist der hoffmannswaldau-lohenstein'schen Manier entgegen, indem sie an die Stelle des gekünstelten Schwulstes einfachere Formen und naturwahren Inhalt zu setzen sich bemühten. Sie wollten den Geschmack jener Schule zum Vortheil der ächten Poesie bekämpfen. Zu Gunsten der Poesielosigkeit und Geistesnüchternheit aber trat jetzt ein andrer Kämpfer, der berühmte und großmächtige Gottsched auf, der sich einen sehr ausgebreiteten Wirkungskreis in seiner Zeit gewann, und gegen die hoffmannswaldau-lohenstein'sche Schule ebenso heftig, wie gegen Haller und Hagedorn, zu Felde zog.

J. Christoph Gottsched (1700—1766) machte sich zum eigentlichen Heroen jenes Prinzips der Correctheit, welches das nachher in diesem Jahrhundert so mächtig werdende Prinzip der abstracten Tugend und Moral, das Prinzip des gesunden Menschenverstandes und der rationalistischen Aufklärung, schon vorher verkündigte. Gottsched war ein Wolfianer, und hatte aus dieser Schule die kategorische Behandlung der Sprache, die besonders auf die reine, deutliche und logisch bestimmte Fassung der deutschen Prosa von Einfluß gewesen war, in die Literatur mitgebracht. Sein Irrthum bestand nur darin, daß er diese Prosa, in der eine formalistische Philosophie ihr abstractes und körperloses Leben abprägte, für das Ideal ansah, nach dem auch die Poesie Deutschlands geregelt werden müsse. So gründete Gottsched gewissermaßen eine neue Einheit von Poesie und Prosa, indem er Alles prosaisch machte, was bisher in der deutschen Sprache poetisch gewesen war, und jede Eigenmächtigkeit der dichterischen Diction, der Wortstellung, Inversionen und Machtwörter mit Todesstrafe belegte. Nachdem er dies undankbare Werk, Alles zu ebe-

nen und richtig zu machen, vollendet, vergriff er sich aus Correctheit auch am Hanswurst, den er auf dem deutschen Theater nicht länger leiden mochte, und die Truppe der Madame Neuber in Leipzig half damals seine Pläne verwirklichen, nur correcte und hanswurstlose Stücke, wie sie Gottsched und seine Gattin, die durchaus nicht talentlose Luise Adelgunde Victorie Gottsched (1713—1762) größtentheils nach dem Französischen verfertigten, aufzuführen.

Gottsched's Thätigkeit als Schriftsteller würde großartig zu nennen sein, wenn hier nicht die gewaltsamsten Bemühungen um die Poesie eigentlich nur die entschiedenste Vernichtung der Poesie zu ihrem Zweck und Inhalt gehabt hätten. Als Kritiker, Literator und Sprachforscher hat er sich besonders durch seine vielfachen Sammlungen, die zum Theil heut noch wegen der Zusammenstellung des Materials Werth haben, ein nicht abzuläugnendes Verdienst erworben, obwohl er die großen Sprach- und Literaturschätze, in deren Besitz er sich befand, oft gar zu sehr im gottschedischen Geiste benutzt hat. Dahin gehören seine „Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache" (8 Theile, 1732—1744), „Nöthiger Vorrath zur Geschichte der deutschen dramatischen Kunst" (1757—1765, 2 Thle), „Versuch einer kritischen Geschichte der Dichtkunst" (1730), „Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freien Künste" (1745, 10 Theile); „Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit" (12 Bände, 1751—1762) u. s. w. Unter seinen eigenen dramatischen Arbeiten ist das Trauerspiel „Der sterbende Cato" (1732) am berühmtesten geworden. Mehr innere Poesie, als Gottsched selbst, hatte im Grunde seine Frau, was nicht sowohl ihre eigenen dichterischen Arbeiten als vielmehr ihre Briefe (herausgegeben von Dorothea von Runkel, Königsberg und Leipzig 1776, 3 Theile) beweisen, die in einer für die damalige Zeit vor-

trefflichen Schreibart manches Feine, Sinnige und Gemüthvolle enthalten.

Die bedeutendsten Anhänger Gottsched's, welche zu seiner Partei und Schule sich bekannten, waren J. J. Schwabe („Belustigungen des Verstandes und Witzes", Leipzig 1741—45, 8 Bände), Joh. Elias Schlegel (1718—1749), der fruchtbarste dramatische Dichter seiner Zeit, besonders Verfasser mehrerer Lustspiele; J. A. Schlegel („der Unzufriedene", ein Lehrgedicht); J. F. W. Zachariä (1726—1777, „der Renommist", komische Epopöe, 1742); Dan. W. Triller (1695—1782, „poetische Betrachtungen"); Chrph. Otto Fr. von Schönaich, der von Gottsched selbst gekrönte Verfasser des Heldengedichts Hermann; Abraham Gotthelf Kästner (1719 bis 1800), der berühmte Mathematiker, dessen Epigramme (zuerst Gießen 1781), nicht ohne lebendigen Witz sind, und Andere.

Die Gottschedische Richtung in der Poesie fand durch die beiden Schweizer J. Jacob Bodmer (1698—1783) und J. Jacob Breitinger (1701—1776) eine energische und gesinnungsvolle Bekämpfung. Beide Männer waren zwar keine ausgezeichnet begabten Geister, denen selbst eine höhere Schöpferkraft innegewohnt hätte, aber die Kritik und Polemik, durch welche sie wirkten, hatte viel Anregsames und Kräftigendes, und bezeichnete wetterleuchtend die neuzubetretende Bahn der deutschen Literatur. Bodmer hatte aus den altdeutschen Studien, und besonders aus der Sprache der Minnesänger eine neue Belebung und Erfrischung der deutschen Diction herzuleiten gesucht. Außerdem übersetzte er Milton's verlorenes Paradies, um die Erhabenheit und hochpoetische Macht des englischen Dichters als Hülfsmacht gegen die französische und gottschedische Correctheit in's Feld zu stellen. Ihn unterstützte sein Freund

und Mitarbeiter Breitinger durch ästhetische und philosophische Untersuchungen, besonders in seiner „Kritischen Dichtkunst" (1740, 2 Theile), welche eigentlich den Ausschlag zum Kampf gegen Gottsched gab, obwohl die ersten Angriffe gegen den poetischen Herrgott der Pleiße in den „Discursen der Maler" erfolgten, einer kritischen Zeitschrift, zu welcher sich Bodmer und Breitinger mit einigen andern Schweizern, Hirzel, Waser (Uebersetzer des Swift) u. a. vereinigt hatten. In dieser Zeitschrift (Zürich 1721), welche unter dem Titel „Maler der Sitten" fortgesetzt wurde, war zuerst an dem Ruhme Gottsched's gerüttelt worden, der diesen Journalen eine eigene Wochenschrift „die vernünftigen Tadlerinnen" (1725, Halle und Leipzig) gegenüberstellte. Breitinger war ein scharfsinniger, gelehrter und gemüthlicher Mann, während die Polemik Bodmer's einen mehr jovialen und keck heranspringenden Charakter hatte. Breitinger machte in seiner Poetik treffliche Bemerkungen über Sprache und Stil, namentlich über den Gebrauch der Kraft- und Machtwörter, die durch die Pedanterie der Gottschedianer, mit Ausnahme etwa der für ihre Polemik brauchbaren Kraft- und Schimpfwörter, fast gänzlich aus der deutschen Diction vertrieben waren. So wirkte auch Bodmer durch seine „Kritische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen" (Zürich 1740). Denn auch das Wunderbare war ein Hauptpunct des Gottschedischen Geschmacksterrorismus geworden, indem ihm nach demselben keine Stelle mehr in der Poesie vergönnt werden sollte.

Die Gegenpartei, welche sich endlich gegen Gottsched in der deutschen Literatur immer bedeutender feststellte, bestand zum Theil aus solchen Schriftstellern, die anfänglich zu ihm gehört und zuerst unter seiner Fahne in der Literatur aufgetreten waren. Dies sind namentlich Joh. Jmm.

Pyra (1715—1744), Samuel Gerh. Lange (1711 bis 1781, Uebersetzer der Horazischen Oden, Halle 1747), Johann Christoph Rost (1717—1765), der „das Vorspiel", ein satirisch-episches Gedicht in 5 Gesängen (Dresden 1742) gegen Gottsched richtete, und ihm außerdem auf einer Reise bei jeder Station, wo er verweilte, die „Epistel des Teufels an Gottsched" überreichen ließ. Auch der witzige Christian Friedrich Liscov (1701 bis 1760), der größte Satiriker des achtzehnten Jahrhunderts, war zuerst ein Anhänger Gottsched's gewesen. Liscov richtete die Gewalt seines witzigen und spottenden Genius vorzugsweise gegen die schlechten Schriftsteller, die er besonders in den Personen des Magister Sievers in Lübeck und des Professor Philippi in Halle durch seine Ironie unsterblich machte. Die ganze Gattung verspottete er sehr witzig in seiner Schrift „die Vortrefflichkeit und Nothwendigkeit der elenden Scribenten gründlich erwiesen" (1736). Auch schrieb er „über die Unnöthigkeit guter Werke zur Seligkeit" (1730). Eine Ausgabe seiner Schriften erschien unter dem Titel: „Sammlung satirischer und ernsthafter Schriften" (Frankfurt und Leipzig 1739). Obwohl die Liscov'schen Schriften durch ihren pamphletartigen Charakter keinen dauernden Platz in der Literatur gewinnen konnten, so fehlte es ihnen doch in der Darstellung durchaus nicht an einem gediegenen und für die Entwickelung der deutschen Prosa bedeutungsvollen Elemente. Gleichzeitig wirkte auch der Theolog J. Lorenz von Mosheim (1694—1755) durch seine ausgezeichneten Kanzelreden und andere theologisch-moralische Darstellungen („Heilige Reden", Hamburg 1725, 6 Bände, und „Sittenlehre der heiligen Schrift", Helmstädt 1735, 4 Bände) zu einer höheren und edleren Gestaltung der deutschen Prosa mit. —

Der Gottschedischen Literaturherrschaft gegenüber bil-

beten sich auch eigenthümliche literarische Gruppen, welche, wenn auch keineswegs bedeutende Leistungen, doch immer ehrenwerthe Bestrebungen vereinigten, um einer edleren Anschauung und Formung der Kunst Durchbruch zu verschaffen. So ging die sogenannte Sächsische Schule hervor, welche ihren wesentlichen Vereinigungspunct in den Bremischen Beiträgen („Neue Beiträge zur Vergnügung des Verstandes und des Witzes" 1745—1748, 6 Bände) hatte. Diese wurden zuerst von C. Chr. Gärtner (1712 bis 1791), später von J. M. Dreyer herausgegeben. Unter den Mitarbeitern sind besonders J. A. Cramer, J. A. und J. Elias Schlegel, G. W. Rabener (1714 bis 1771, der in seinen damals vielgelesenen satirischen Schriften gewissermaßen eine bürgerliche Hausmannskost der Satire lieferte, die dem deutschen Vetter Michel sehr behaglich mundete), J. Arnold Ebert (1723—1795, Uebersetzer von Rich. Glover's Leonidas), Christlob Mylius u. a. Auch nahm Christian Fürchtegott Gellert (1715—1769) an den Bremischen Beiträgen Antheil. In diesem trefflichen Geist erblicken wir den Dichter deutschen Biedersinnes und deutscher Rechtschaffenheit, welche seine eigentliche Muse zu nennen sind. Wie engherzig, steif und kleinlich uns auch heut Manches an dieser Poesie vorkommen mag, so ist doch auch viel Zartheit, Innigkeit und Tüchtigkeit darin, und dies waren die Eigenschaften, durch welche Gellert den Weg zum deutschen Volksherzen fand. Seine „Fabeln und Erzählungen" (Leipzig 1746—1748, 2 Theile) wurden ein Haus- und Familienbuch für den deutschen Bürger- und Bauernstand, ein Evangelium der Lebensweisheit für die armen und gemeinen Leute. Seine andern Schriften, seine Lustspiele und sein Roman aus dem Leben der schwedischen Gräfin (Leipzig, 1746) zeigen den redlichen, aber ängstlichen und kranken Mann nicht immer in der frischen und

kernigen Stimmung, durch welche seine Fabeln eine so außerordentliche Popularität gewannen.

In den Bremischen Beiträgen war auch schon der Name Klopstock gelesen worden, der die neue Aera der deutschen Nationalliteratur bedeutungsvoll ankündigte. Die geistigen und literarischen Bedürfnisse hatten um diese Zeit im deutschen Publikum und in allen Klassen der Gesellschaft plötzlich zu steigen begonnen. Die Journalistik, die um diese Zeit ihre lehrreichen und kurzweiligen Wochenvisiten in Deutschland begann, trug Vieles zu einer harmonischen Vertheilung von Sprache und Bildung bei, wie pedantisch auch sonst noch der Zuschnitt sein mochte, in dem sie auftrat. Diese Wochen- und Monatsschriften, die bald als „Jünglinge", bald als „Greise", bald als „Aufseher" und „Zuschauer", „Freigeister" und „Aerzte" das Publikum fesselten, brachten eine gewisse Geschmeidigkeit in den Ausdruck des wirklichen Lebens, und trugen dazu bei, der deutschen Darstellung größere Flüssigkeit und Beweglichkeit zu geben.

Eine neue Gruppe strebender Geister war in Halle zusammengetreten. Hier hatten junge Talente einen Dichterbund geschlossen, der auf die Heraufführung einer schöneren Zukunft der deutschen Poesie gerichtet war. Alle schwerfälligen Fesseln in Form und Behandlung sollten abgestreift werden, das Gedicht sollte leicht, frei, natürlich und ungesucht sich darstellen, und zugleich eine heitere und gesunde Ansicht des Lebens, maßvollen Genuß und anmuthig begränzte Sinnlichkeit, darin vertreten werden. Hätte diese neue Schule eine höhere productive Kraft gehabt, so würde die lebensvolle und freie Stellung, die sie in der Poesie einzunehmen strebte, schon ein bedeutendes Moment in der Entwickelung der Nationalliteratur abgegeben haben.

Aber die Leistungen dieser Dichter hatten noch wenig selbständigen Gehalt, und waren größtentheils Paraphrasen des Anakreon und Horaz, welche beiden Dichter hier in Form und Inhalt einen solchen Einfluß ausübten, daß man sich ganz in ihre Anschauungsweise versetzte, bis in die größten individuellen und localen Einzelnheiten hinein in ihrer Weise sich gebärdete und dann recht poetisch zu sein glaubte. Ein Führer dieser anakreontisch-horazischen Tändelgeister war Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719—1803), ein Mann, der ebenso viel Talent zur Freundschaft wie zur Poesie hatte, und durch die persönliche Hingebung, mit der er sich den verschiedensten Geistern anzuschließen verstand, manchen fördernden Einfluß auf das ganze literarische Leben seiner Zeit gewann. Er trat zuerst mit einem „Versuch in scherzhaften Liedern" (Berlin 1744) auf, die seinen Namen sogleich zu einem berühmten in Deutschland stempelten, dann folgten seine „Lieder ernster Art", seine „Fabeln" und „Romanzen" und die „Preußischen Kriegslieder in den Feldzügen 1756 und 1757, von einem Grenadier" (Berlin 1758), welche einen freien, lebendigen und kraftvollen Schwung hatten und eine volksthümliche Verbreitung in Deutschland erlangten. Das Andenken an den „Vater Gleim" ist bei uns erloschen, seine Dichtungen sind heut kaum noch lesbar für uns, aber diese Art eines gemüthsinnigen Literaturverkehrs, wie Gleim ihn repräsentirte und begründen half, kann uns heutzutage, wo zum Theil die größte Rohheit an die Stelle der literarischen Umgangsseligkeit des achtzehnten Jahrhunderts getreten ist, zu mancher interessanten Vergleichung auffordern.

Aus jenem Hallischen Dichterbunde gingen aber ferner hervor Johann Peter Uz (1720—1796, „lyrische Gedichte", Berlin, 1749), Johann Nicolaus Götz (1721—1781,

ein keineswegs gewöhnliches Talent, fein gebildet, heiter und schwungvoll, besonders im Lied, in seinem von Ramler herausgegebenen poetischen Nachlaß aber zum Theil in entstellender Correctur vor das Publicum gebracht*), und Karl Wilhelm Ramler (1725—1798), als Lyriker und patriotischer Odendichter thätig und von seiner Zeit mit dem Beinamen des deutschen Horaz geschmückt. Doch ist Ramler nur ein sorgsam künstelnder Rhetor, der im Schweiß seines Angesichts meißelte und feilte, und diese gelehrte Schmiedekunst auch an andern Dichtern ausübte, wie an Götz, an dem „Frühling" seines Freundes Kleist, und an Geßner's Idyllen, welche er unglücklicher Weise in Hexameter übertrug. Bei aller seiner poetischen Genauigkeit sprang er übrigens mit der antiken Metrik selbst sehr leichtsinnig um, und die Sylbenmessung, welche er sich in seinen Versen gestattete, stritt gegen alle Gesetze der Sprache an. Seine Verballhornungen anderer Dichter lieferte er in seiner „Lyrischen Blumenlese" (Leipzig, 1776—1778) und seiner „Fabellese" (Leipzig, 1783—1790). Eine achtbare und ausgebreitete literarische Wirksamkeit ist ihm sonst nicht abzusprechen. Unter seinen eigenen Gedichten ist, außer den Oden auf Friedrich den Großen, besonders seine Cantate „der Tod Jesu" (von Graun componirt) bekannt geworden. Ramler's „poetische Werke" (2 Bde, Berlin, 1800) gab Göckingk heraus. Neben ihm wollen wir seinen poetischen Freund Ewald Christian von Kleist (1715—1759) nennen, der in der Schlacht bei Kunersdorf fällt, und in seinem Gedicht „der Frühling" (Berlin 1749) eine poetische Naturbeschreibung liefert, welche zwar farbenreich und anschaulich ist, aber zu sehr ein anatomisches Präparat

*) Vgl. Voß, Kritische Briefe über Götz und Ramler (Mannheim 1809).

aus der Landschaft macht und mehr den Eindruck eines Todten, als der lebendigen Natur selbst hervorbringt. Der neue Versuch eines Hexameters mit einer Vorschlagsylbe, welchen Kleist in diesem Gedicht gemacht, sollte diesem Versmaaß mehr Abwechselung und Modulation geben, was aber nicht dadurch erreicht wurde.

Ein höherer Genius der deutschen Literatur ersteht in Friedrich Gottlieb Klopstock (2. Juli 1724—14. März 1803), in welchem der eigentliche Eroberer und Schöpfer der modernen Dichtersprache in Deutschland erschien; Eroberer, weil er die engen Gränzen erweiterte, welche ihm die Sprache seiner Zeit vorhielt. Er ist das Genie der Sprache in diesem Jahrhundert, und wirkte nicht so sehr durch das Innere seiner Poesie, als durch die Formen derselben, mit durchgreifender Schöpfermacht. Klopstock tränkte seine Diction zuerst an den altdeutschen Quellen, besonders auch an Luther, und vermittelte dann durch eine etwas mühsame, aber feinsinnige und geistvolle Combination die deutschen Elemente mit den Ueberlieferungen der römischen und griechischen Bildung, die hier schon in der Sprache ihre Wirkung begann, welche wir bald auf dem allgemeinen geistigen Grunde des modernen Völkerlebens mächtig werden hervortreten sehen. Diese aus modernen und antiken Vortheilen und Schönheiten combinirte Diction brachte Klopstock in einen kunstvoll berechneten Guß, und machte sie flüssig mit einer originellen Begeisterung, der an Ursprünglichkeit des Lebens und der Anschauung nichts fehlte. Aber wenn man das Wirken der andern Geister, die bald gleichmächtig neben ihm aufstanden, mit dem seinigen vergleicht, so ist es immer nur die Sprache seiner Zeit, die Klopstock vorzugsweise beherrschte, während An-

dern die Aufgabe zufiel, die Gesinnung, die Weltbildung, die Humanität und das Urtheil ihres Jahrhunderts neuzugestalten. Klopstock hatte herrliche Gefühle, ein reiches Dichterherz für Liebe und Freunde, schöne große Gedanken über Natur und Gott, doch brachte er es mit Allem diesem nur zu einem musikalischen Effect, zu einem tönenden Meisterstück der Sprache. Die Thränen, welche Schmerz, Liebe und Andacht bei ihm ausströmen, erstarren ihm unter den Händen zu Crystallen und Perlen, aus denen sich funkelnde Kränze zusammensetzen, und mitten in der hingerissenen Bewegung fängt man an, mit diesen schönen Steinen seines Gefühls zu spielen, oder sie wie kostbare Schmucksachen zu behandeln.

So war die Messiade selbst im Grunde nur eine kostbare Ausschmückung der christlichen Orthodoxie, der es zwar nicht an erhabenen und ächt poetischen Einzelnheiten fehlte, wo aber das System der kirchlichen Rechtgläubigkeit, das hier die Grundlage des Epos geworden, doch am Ende den Sieg davon trägt über die poetische Anschauung, und nur einen aller freien Poesie zuwiderlaufenden Eindruck zurückläßt. Die drei ersten Gesänge des Messias erschienen im Jahre 1748 in den Bremischen Beiträgen (Bd. IV. St. 4. u. 5.) mitgetheilt. In den Jahren 1747 und 1748 schrieb Klopstock auch seine ersten Oden und Elegieen: Lehrling der Griechen, Wingolf, an Giseke, die künftige Geliebte, an Ebert, Selmar und Selma. 1751 kamen die ersten fünf Gesänge der Messiade in Halle heraus, 1756 die fünf folgenden Gesänge, 1773 der Schluß des Ganzen. —

Die Wirksamkeit der Sprache Klopstock's war gewaltig und beispiellos und zeugte neues Leben in der ganzen Literatur. Die correcte Literatur hatte seit Opitz in der Trittmühle des Alexandriners am sichersten und regelrechte-

ſten gearbeitet. Klopſtock ſchlug durch ſeine polymetriſche Behandlug der deutſchen Sprache den Weg zu ihrer Umwandlung ein. Die Anwendbarkeit unſerer Sprache auf den polymetriſchen Numerus der griechiſchen und römiſchen keck vorausſetzend, ließ er die deutſche Natur voll Begeiſterung in dieſen fremden Bewegungen walten. Zwar war er in der kunſtreichen Bildung des Hexameters, durch den er die Alexandriner verdrängte, nicht um Vieles glücklicher, als ſeine übrigen Zeitgenoſſen, die darin mit den Quantitätsfähigkeiten der deutſchen Sprache dilettirten, denn das antike Geſetz der Quantität ſpielte auch in Klopſtock's Hexametern eine ſchlechte Rolle. Aber das Neue waren hier weniger die Formen, als vielmehr die Diction, welche eigenthümlich an dieſen Formen entſtand, ſowohl unter der Bedingung des Hexameters, als durch die hochfliegenden Sylbenmaaße der Oden, deren er zum Theil eigen erfundene, aber im antiken Sinne ſchuf. Herder bekämpfte zwar in ſeinen Fragmenten zur deutſchen Literatur die Meinung, als eigene der polymetriſche Charakter jener alten Sprachen der Deutſchen natürlich, aber er erklärte ſich zugleich gegen die Literaturbriefe, welche mehrere ſelbſtgebildete Sylbenmaaße Klopſtock's nur für „künſtliche Proſa" gelten laſſen wollten. Herder verglich dieſe klopſtock'ſchen Erfindungen mit dem Numerus der Hebräer, und wollte ſie eher die „natürlichſte und urſprünglichſte Poeſie" genannt ſehen.

Klopſtock's poetiſcher Stil iſt eine kunſtvolle Vereinigung aller ſinnlichen und geiſtigen Elemente der Sprache. Sein großer Takt, Bild und Gedanke in ein gleichberechtigtes Verhältniß zu einander zu ſtellen, brachte die feinſten und originellſten Nüancen der Diction hervor, ſchuf Wörter und Zuſammenſetzungen, in denen die Grammatik nach der ideellen Anſchauung ſich merkwürdig formen mußte, und wirkte ſelbſt im Kleinen und Einzelnen durch über-

raschende Handgriffe der Sprache, durch die Kunst der Uebergänge, durch Partikeln, namentlich aber durch die Vorsatzsylben, mit denen er seine Zeitwörter bildete. So werden durch Wörter, wie niederdonnern, herunterhallen, zujauchzen und unzählige andere, die mit antikem Anflug geformt sind, ganze Begriffe plastisch vor die Anschauung geführt. Noch eigenthümlicher läßt er die Poesie in der Diction walten, indem er das Concrete für das Abstracte, und an andern Stellen auch wieder den abstracten Ausdruck für den concreten zu setzen versteht. Ferner ist seine Behandlung des ganzen Periodenbau's bedeutsam für die Sprache sowohl, wie für die Elastizität der deutschen Darstellung. Die Verschlungenheit seiner metrischen Strophen brachte ihn zu einer Verkettung der Redesätze, wie sie in dieser Freiheit und Kunstsinnigkeit bisher noch nicht geübt war, Zwischensätze, Participialconstructionen, Weglassung der Hülfszeitwörter und Pronomina, Abkürzungen und frappante Verbindungen wurden dabei ebenso kühn als wirksam benutzt, und auch die Wortstellung im Einzelnen gewann dadurch oft einen originellen Charakter. So sehr hier das Vorbild der antiken Sprachen mitwirkte, so wurde doch die Productionslust der deutschen Sprache dadurch in ihrem eigensten Grundwesen aufgeregt.

Um unsere Anschauung des achtzehnten Jahrhunderts in seiner entscheidendsten Gestalt zu fesseln, haben wir uns jetzt mit einem Genius zu beschäftigen, der in der eigentlichsten Mitte seines Jahrhunderts dasteht, dessen Fäden in sich zusammenschlingend und wieder entwirrend, und mitten in der Verwirrung seiner Zeit die Keime einer neuen freien Zukunft ausstreuend. Dies ist Gotthold Ephraim Lessing (22. Februar 1729 bis 15. Februar 1781), der noch heut dem deutschen Geist und seinen wesentlichsten

Aufgaben und Bewegungen ebenſo nahverbunden angehört, als zur Zeit ſeines Lebens, und viel mehr noch denn damals, denn nachdem ſich ſein Geiſt im Dienſt der Wahrheit und Freiheit abgerungen mit unwürdigen und ſchlechten Zeitgenoſſen, lebt er heut unter uns als das reine Ideal der Freiheit von Wiſſenſchaft und Poeſie, als welcher Freiheit Held er ſich auf dem von Philoſophie und Theologie untergrabenen und gefährlich umſtellten Boden ſeiner Zeit emporgerungen. Und darum haben wir in Leſſing den eigentlichen Lebenspunct zu ergreifen, auf dem ſich das abgelaufene Jahrhundert und die heutige daraus hervorgegangene Zeit am tiefinnerſten begegnen, auf welchem hellleuchtenden Punct wir unſere nächſte Vergangenheit und Zukunft am klarſten überſchauen.

Leſſing gehörte, wie Luther, zu jenen breitſchulterigen Geiſtern, welche die Geſchichte immer vorzugsweiſe da hinſtellte, wo es etwas zu tragen giebt, und wo ein ganzes Jahrhundert ſeine Kämpfe und ſeine Sünden abzuwerfen hat auf dies ihr auserwähltes Kind, das damit voranziehen muß in die Schlacht der Zeiten und in den Tod. Leſſing, in dem ſich das Heroenthum der Denkfreiheit darſtellt, wie in Luther das Heroenthum der chriſtlichen Freiheit, hatte ſo den weltgeſchichtlichen Beruf Luther's fortzuſetzen und weiterzubilden, indem er die proteſtantiſche Weltanſchauung von ihrem verzehrenden Spiritualismus loszubinden und mit dem wahren Inhalt des vernünftigen Weltlebens, mit der ächten Poeſie der Wirklichkeit und dem wahrhaften Lebensgenuß des Geiſtes und Leibes, zu erfüllen und zu durchdringen hatte. So ſehen wir in Leſſing den erſten ächt proteſtantiſchen Dichter und Lebensphiloſophen, der den Proteſtantismus in eine höhere und freiere Sphäre von Poeſie und vernünftiger Wirklichkeit hineinhob, und die Verfaſſungs-Acte der neuen proteſtantiſchen Weltbildung, welche Luther

in den drei bekannten Gewalten: „Wein, Weiber und Gesang" zu constituiren gesucht, wirklich zu einer Wahrheit zu erheben strebte, wenigstens was den Wein und den Gesang betraf. In der That dürfen wir auf diesen Umstand, den uns zunächst Lessing's äußere Lebensentwickelung bemerklich macht, kein geringes Gewicht legen, denn vor allen Dingen, ehe er noch sehr viel Anderes that, suchte sich Lessing zu einem freigebildeten, im ächten Besitz und Genuß des Lebens heimischen Mann der Welt und der Wirklichkeit umzuschaffen, umzuschaffen aus dem Pedanten des Zeitalters, dessen Symbol, den Zopf, auch Lessing als das Sündenmaal seiner Zeit an sich trug. Man hat es Lessing in seiner Zeit übel genommen, daß er sehr viel Wein trank, und die orthodoxen Theologen und Geistlichen haben ihn deshalb verlästert. Auch Goethe sagt von Lessing: „er warf, im Gegensatz von Klopstock und Gleim, die persönliche Würde gern weg, weil er sich zutraute, sie jeden Augenblick wieder ergreifen und aufnehmen zu können, und gefiel sich in einem zerstreuten Wirthshaus- und Weltleben". Aber dies Wirthshaus- und Weltleben, das Lessing führte, hing mit seiner ganzen Mission, die er in diesem Jahrhundert zu vollführen hatte, auf das Genaueste zusammen. Nicht bloß darauf kam es an, daß Lessing Wein trank, sondern auf den Geist, in dem er ihn trank. Auch die Correcten, die abstract Moralischen, die Orthodoxen, ja Gottsched und der Hauptpastor Götze, tranken in dieser Zeit gewiß ihren Wein, aber wenn diese sich zu dem Zopf des Jahrhunderts noch einen andern dazu tranken, so trank Lessing nur, um sich seinen Zopf, den Zopf des Jahrhunderts, hinwegzutrinken. —

Wir haben in Lessing zuerst das Streben hervorgehoben, dem deutschen Geist eine freie Weltbildung zu geben, und hier zeichnete Lessing in sich selbst die Richtung vor,

welche gegen Ende des Jahrhunderts Goethe im Wilhelm Meister ergriff, worin das Hinstreben des deutschen Geistes zu freien Weltformen als ein Grundelement des deutschen Romans erscheint. Lessing, der eigentliche Führer des Bildungsstrebens seiner Nation, suchte sich aus der Gelehrsamkeit und Vernunftweisheit seiner Zeit zuerst emporzurichten durch das Theater, durch das Drama. Während die Bildung des deutschen Volkes rings um ihn her in lauter formalistische Kategorieen sich zu zersetzen drohte, erblickte Lessing zuerst in der Idee eines deutschen Nationaltheaters, an die sein jugendlicher Geist sich festhing, eine Rettung für das deutsche Geistesleben, einen gefunden Ausweg aus der entkräftenden Vernunftdialektik seiner Zeit, eine neue Vermittelung von Geist und Körper des Nationallebens. Die Kirche stand nicht mehr mitten im Centrum des Völkerdaseins, wie im Mittelalter, noch trug sie ferner die jugendliche Kraft des historischen Fortschritts in sich, wie zu Luther's Zeit. Da sah Lessing vor seinem Geiste im Theater ein Nationalinstitut, auf dessen Grunde sich eine Wiedergeburt aller Formen des Volkslebens erstreben ließ, und das, vorausgesetzt, daß es zu einem ächten und reinen Nationalinstitut umgeschaffen werden könne, eine neue sittliche und religiöse Concentration gewähren müsse. Die Ausbildung und die Befreiung des deutschen Theaters in diesem höchsten nationalen Sinne war das Ideal und die Beschäftigung seiner Jugend, sowie die Freiheit des Denkens und Glaubens in der Religion die Arbeit und die Begeisterung seines Alters wurde.

Nach diesen beiden Richtungen hin hat er die Aufgabe seines wissenschaftlichen Heldenthums getheilt und erfüllt. In seiner frühesten Jugend befreite er sich selbst zuerst durch die Komödie von den Schlacken seines Jahrhunderts. So sehen wir ihn in seinen ersten kleinen Jugendproductionen,

wie im „jungen Gelehrten“ und im „Freigeiſt“, in dem erſten Stück die Pedanterie, und in dem zweiten den flachen Skeptizismus ſeiner Zeit, freilich noch in ſehr untergeordneter Durchführung, abwerfen. In Leipzig, von wo aus Gottſched das deutſche Drama mit lichtem Bewußtſein verdarb und ausſchließlich franzöſiſch machte, begann Leſſing ſeine Beſtrebungen für das Theater, für das Leben. Wie er in ſeiner Komödie den jungen Gelehrten von ſich abgeſchüttelt hatte, bei allem Trieb zum Vielwiſſen, der in ihn ſelbſt gelegt war, ſo ſuchte er auch in ſeiner Perſon das ſteifgliederige pedantiſche Weſen vollends auszuziehen, er lernte reiten, tanzen, fechten, und nahm allerhand körperliche Uebungen mit ſich vor, um den freien Geiſt auch in der Freiheit der körperlichen Erſcheinung darzuſtellen. Dieſe letztere erſchien unter den damaligen Deutſchen entweder als die Carikatur der franzöſiſchen Weltbildung, oder ſie war, namentlich unter dem Gelehrtenſtande und den Mittelklaſſen des Volkes, noch ausnehmend vernachläſſigt. Den deutſchen Bären nicht durch fortgeſetztes Franzöſiren, ſondern aus ſeiner eigenen Kraft heraus zu bilden, war Leſſing's Gedanke. Die körperlichen Uebungen, die Stärkung und Ausbildung des Leibes, wurden damals in Deutſchland eine ganz neue Schule auch für die Freiheit des Geiſtes. So kam um dieſe Zeit zuerſt das Baden im Fluſſe auf, das man ſeltſam genug früher nicht in dem Maße gekannt und geübt zu haben ſcheint, als es ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgekommen iſt. Wie neu das Flußbaden war, erſieht man aus den Klopſtock'ſchen Oden der damaligen Zeit, in welchen dieſe freie Luſt des Körpers gewiſſermaßen in ihrer geiſtigen und gemüthlichen Bedeutſamkeit gefeiert wird, wie auch das Schlittſchuhlaufen, das wir bei Klopſtock mit allem Ueberſchwang ſeiner Phantaſie verherrlicht finden. Alle dieſe Dinge ſind bedeutend in einer Zeit, in

der das Nationalleben ſelbſt einen neuen Reigen beginnt, freiere Melodieen der Bewegung verſucht, und wo auch der Körper ſich getrieben fühlt, die freie Wellenlinie der Natur zu ſuchen und dem ſchönen Rhythmus des Univerſums ſich anzuſchmiegen, wie man dies im Flußbaden und im Schlittſchuhlaufen ſymboliſch angedeutet finden kann. Auch die Veränderungen, welche mit der Kleidung der damaligen Deutſchen vorgingen, müſſen in Anſchlag gebracht werden. Leſſing, als er ſich nach Berlin begeben hatte, um dort eine Stellung für ſich zu finden, ſchreibt das Mißlingen ſeiner Abſichten dem Umſtande zu, daß eine neue Kleidung, die ihm ſeine Eltern zu ſchicken verſprochen, ausblieb, und er ſich deshalb nicht beſſer vor den Leuten ſehen laſſen konnte. Klopſtock, nachdem die erſten Geſänge ſeines Meſſias erſchienen waren, ward von ſeinem Verleger Hemmerde nach Halle eingeladen, wo er von demſelben, weil das Buch ſo viel Glück machte, einen prächtigen blauen Leibrock, eine goldbrokatene Weſte und ein Paar manchesterne Beinkleider zum Geſchenk erhielt, ſich aber auch gefallen laſſen mußte, daß der Verleger mit dem dermaßen eingekleideten Dichter in der ganzen Stadt umherzog, und in ſeinem Beiſein Jedermann bemerklich machte, was er an den Verfaſſer des Meſſias gewandt habe.

Leſſing's Wirkſamkeit für das deutſche Theater war vorzugsweiſe eine wiſſenſchaftliche zu nennen, wenn man auch ſeine eigenen productiven Arbeiten in ihrem dichteriſchen Werth jetzt höher ſtellen muß, als es eine Zeitlang in der deutſchen Literaturgeſchichte üblich war, und als Leſſing ſelbſt, zu einer Zeit, wo er ſich von ſeinen Theaterbeſtrebungen wie von einer fehlgeſchlagenen Hoffnung wieder abwandte, ſie anſehen wollte. Leſſing, der die deutſche Bühne frei machen und ſie in die Mitte des Nationallebens hineinſtellen wollte, wie ſie bei den Alten

gestanden, war darum auch als schaffender Dichter zugleich immer Held der Wissenschaft, der in der freien Production stets auch ein Reinigungs- und Begründungswerk seiner Zeit, eine Herkulesarbeit der Idee, zu vollbringen hatte. In dieser Aufgabe, die ihm in seiner Nation zu Theil geworden, liegt auch der mehr kritische Charakter seiner eigenen Poesie, und die Nothwendigkeit, daß in ihm die Dichtung etwas von der Wissenschaft hat, gegeben. Es war aber darum keineswegs bloß die kalte und mühsame Reflexion, welche seine poetischen Schöpfungen gestaltet hätte. Sie hatten vielmehr, obwohl aus der Combination des Gedankens und des Urtheils entstanden, doch immer ein eigenthümlich bewegendes Pathos in sich, das Pathos des nach seiner wahren Freiheit ringenden deutschen Geistes selbst, und aus dieser Tiefe heraus steigt oft wunderbar verschönend Farbe und Duft, um den strengen Geist, die harten Umrisse der Combination zu schmelzen. Sonst muß man allerdings Lessing vorzugsweise das Genie der Prosa nennen, und eben als prosaisches Genie wurde er der nothwendige Einschlag in die Bewegungen des Geschmacks und der Geistesbildung seines Zeitalters. Der sonnenhelle Geist Lessing's gewann seinen eigenthümlichen Einfluß auf die deutsche Literatur besonders durch den Geist der Prosa, der ihn durchdrang und in Bewegung setzte. Das scharfgeschliffene und zersetzende Wesen seines Genius, diese stillangeglühte Begeisterung des Verstandes, dies heimliche Dichten der Combination, diese leuchtende klare Ruhe in immer bewegter Gedankendialektik, waren schon als ein höheres Element von Prosa charaktergemäß in ihm vorhanden. Diese Gleichmäßigkeit der poetischen und prosaischen Bedürfnisse seines Naturells schuf in ihm jene eigenthümliche Prosa, die, ohne prosaische Poesie oder poetische Prosa zu sein, als eine fein nüancirte Mittelgestaltung aus den

eigenſten Elementen ſeines Weſens hervorging, und für die Darſtellung der deutſchen Literatur überhaupt von ſo großer Bedeutung wurde. Als den poetiſchen Höhepunkt ſeiner Proſa kann man die Sprache der Dramen, namentlich der Emilia Galotti, bezeichnen. Bei allen dichteriſchen Anläſſen der Situation, die ihn auf das hohe Meer des Pathos und der Leidenſchaft hinausweiſen, behält doch die Diction ſtets ein gewiſſes proſaiſches Maß, und zügelt die Bewegungen der Phantaſie durch kluge Berechnung. Dagegen iſt das Poetiſche oft in die innere epigrammatiſche Gedankenwendung verlegt, und ſteigt hervor aus lakoniſchen Wortblitzen und tiefgedachten Antitheſen. Kühne Inverſionen erſchüttern zuweilen den Strom dieſer Diction, leiſe Andeutungen ſind auf eine umfaſſende Wirkung berechnet. In den kritiſchen, polemiſchen und didaktiſchen Schriften Leſſing's kehrt ſich mehr die ätzende Kraft, die ſcharfe perſpectiviſche Gedankenbeleuchtung in ſeiner Proſa, heraus, ohne ſelbſt bei ſtrengerer Wiſſenſchaftlichkeit an der Genialität der Behandlung zu verlieren. In dieſem Genre der Darſtellung vertritt bei ihm das Witzige die Stelle des Poetiſchen, und die kurze und einfach pointirte Satzbildung bringt Effecte hervor, die das Gemüth ſtärker feſſeln, als die blendendſte dichteriſche Diction. Die Klugheit gilt oft ſtatt der Schönheit, aber ſie befängt und beherrſcht uns ebenſo anmuthig, wie dieſe. Ein gewiſſer Uebermuth ſpielt mit ſeinen eigenen Gedanken, ſieht eine Zeitlang ruhig und kaltherzig ihren Verwickelungen zu, weidet ſich ſichtlich und mit bedeutſamem Lächeln an dem Schein der grauſamſten Conſequenzen, und faßt dann mit raſchem Griff alle ausgeworfenen Fäden zu einer Totalwirkung zuſammen. Die Oekonomie und Lichtervertheilung in Leſſing's Stil iſt ebenſo bewundernswürdig, als die geiſtige Spannkraft in Worten und Wendungen, die Beſtimmt-

heit bei aller Leichtigkeit, die ironische Grazie, welche die eigentliche Seele seiner Darstellung ist. Daß sich Lessing in manchen Stücken nach Diderot's Schreibart gebildet, hat Karl Rosenkranz in einem Aufsatz über Diderot nicht mit Unrecht hervorgehoben, und wir werden den Einfluß Diderot's auf Lessing's literarische Entwickelung überhaupt noch weiter zu bemerken haben. Seine Diction stärkte und bereicherte Lessing aber besonders aus den Fundgruben unserer älteren Sprache, aus denen er viel Gold und Erz der deutschen Rede hervorzog und auf sinnreiche Weise in neuen Umlauf brachte. Auch in grammatischer Hinsicht wußte Lessing Rath, größeren Klang, Harmonie und Festigkeit in den deutschen Satz zu bringen, indem er besonders der oft unbequemen Hülfszeitwörter, namentlich in Zwischensätzen, sich zu entledigen wußte. Die eigenthümliche Prägnanz seiner Satzbildung zeigte sich vorzugsweise tauglich in der dialogischen Behandlung der Sprache, die ihm meisterhaft gelang, und auch auf die gesellschaftliche Bildung zurückwirkte.

Lessing erhob das eigentliche Schwert seines Geistes zuerst auf dem rein wissenschaftlichen Boden der Kritik selbst, in der Dramaturgie. Der Widerstand, welchen er hier gegen die französische Tragödie des ancien Regime so unbezwinglich geleistet, muß umfassender, als bloß von Seiten des ästhetischen Geschmacks, betrachtet werden. Es liegt eine historische Bewegung des modernen Geistes darin, die nothwendig erfolgen mußte.

Der Geist der antiken Welt, der seit der Reformation und der Wiederherstellung der Wissenschaften immer unaufhaltsamer wieder in die neuere Geschichte und in die moderne Bildung hinübergedrungen war, er hatte zuerst in Frankreich eine glänzende Anwendung auf das moderne Geisteselement versucht, und hier die classische Prachtlitera-

tur der Franzoſen unter Ludwig XIV. geſchaffen, jene ſeltſame aber immer großartige Miſchung von franzöſiſcher Nationalität und antikem Heroismus, an die Richtſtange der mißverſtandenen ariſtoteliſchen Poetik geklebt. Aber wie in Ludwig XIV. ſelbſt die Idee einer franzöſiſchen Univerſalherrſchaft im antiken Sinne hiſtoriſch mißglückte, und das Eroberungsprinzip, auf das er ſie ſtützen wollte, immer wieder in ſich ſelbſt abbrach, ſo gelang auch die Wiedererſtehung der Antike im franzöſiſchen Geiſt im Grunde nur als Carikatur. Die Tragödie des Corneille, Racine, Voltaire, war, bei aller Größe der ſchaffenden Kraft, die ſich theilweiſe doch darin offenbart, nur ein Warnungsbild, wie die Antike nicht aufgenommen werden dürfe in den Geiſt der modernen Völker. Dieſe Einheit von antikem und modernem Geiſt war jene abſtracte und mechaniſirte Einheit, zu welcher das franzöſiſche Nationalleben überhaupt beſtändig hingeneigt hat, ein glänzender Mechanismus der Idee, den wir mit dieſer Virtuoſität der Abſtraction häufig das wahre concrete Leben bei den Franzoſen erſetzen ſehn.

Das antike Weltprinzip, in der dreieinigen Offenbarung der Schönheit, Wahrheit und Freiheit der Individualität ſich geſtaltend, ſollte als das Vermittelnde von Schönheit, Wahrheit und Freiheit in der modernen Geſchichte wiedererſcheinen, und verlegte dieſe Vermittelung zuerſt wahrhaft in den wiſſenſchaftlichen Geiſt des deutſchen Volkes hinein. In Deutſchland hatte zuerſt Johann Joachim Winckelmann (1717—1768) den antiken Geiſt in ſeiner reinſten und höchſten Bedeutung wiedererkannt, er hatte in der Antike den großen geiſtigen Volksorganismus angeſchaut, in welchem die ewige göttliche Idee eingeworden war mit der eigenthümlichen Lebensform des Volkes. Indem Winckelmann die wahre Erkenntniß des anti-

ken Schönheitsprinzips wiederfand, hatte er darin dem modernen Geschlechte ein Urbild vollendeten organischen Einheitslebens aufgedeckt, und im Ideal der Kunst auf den großen Zusammenhang hingewiesen, in welchem der Geist aller Zeiten und Völker zu einander steht, ein Zusammenhang, welcher die unaufhörlich fortgehende Offenbarung der göttlichen Ideen selbst ist, der nie abreißende Faden, der die ältesten Zeiten immer wieder mit den neuesten verbindet, in welcher Verbindung und Combination gerade die Lösung der höchsten Probleme der Menschheit stets von Neuem versucht wird. Alle die Statuen und Bildwerke der antiken Kunst, welche Winckelmann zuerst in deutscher Schreibart so einfach, naturvoll und doch erhaben, die alten Steine neu durchwärmend mit moderner Begeisterung, seiner Zeit beschrieben, sie standen als eben so viele Zeugen auf für ein höchstes Glück des Daseins, das immer wieder zu erstreben sei in einem einheitlichen Volksorganismus, der, von der göttlichen Idee tief durchwirkt, auf dem Grunde derselben zur ewigen Schönheit und Freiheit sich zu gestalten vermag. In dieser Erkenntniß der Antike, welche Winckelmann (vornehmlich in seiner „Geschichte der Kunst des Alterthums," Dresden 1764.) in einer Darstellung überlieferte, von der man sagen könnte, daß sie in ihrer plastischen Schreibart die Ideen gewissermaßen für das Auge geschrieben, in dieser Erkenntniß stellte Winkelmann die Verknüpfung des antiken und modernen Geistes zuerst auf dem rein wissenschaftlichen und ideellen Gebiet dar, und bahnte dadurch einer höhern Ansicht der Natur und der Kunst zugleich den Weg, die von seinem Geist aus in das Leben der Nation selbst immer tiefer und wirksamer hinübergegriffen. Winckelmann, nachdem er die höchsten Geheimnisse der Kunst erkannt und angeschaut, er, der gesagt hatte, daß die höchste Schönheit in Gott sei, er starb mit

dem ihm unerfüllt gebliebenen Wunſche, eine gleiche Erkenntniß, wie von der Kunſt, ſo auch von der Natur zu beſitzen, und dadurch den Vollgenuß der Schönheit der ganzen Schöpfung ſich zu erwerben, wie er denn in den Briefen, die er in ſeinen letzten Lebensjahren an vertraute Freunde ſchrieb, häufig bemerkte, daß ſein Forſchungs- und Anſchauungseifer ſich von der Kunſt immer mehr auf die Natur und ihre Geſtaltungen wende, worin ihm eine hohe Totalität der Weltanſchauung vorſchwebte, die erſt in den ſpätern Entwickelungen der Naturwiſſenſchaft ſich ihrer Erfüllung zugeneigt hat.

Winckelmann befähigte aber zugleich den deutſchen Geiſt, an der falſchen Combination, wie er in der franzöſiſchen Literatur bereits ſtattgefunden, zum Richter und Rächer zu werden, wie er denn als ſolcher in Leſſing mit aller Streitbarkeit des deutſchen wiſſenſchaftlichen Gedankens aufgeſtanden war. Man muß daher zu der Dramaturgie Leſſing's, in der er dieſen weltgeſchichtlich bedeutenden Kampf führte, nothwendig auch ſeinen Laokoon hinzunehmen, der ein Jahr früher als die Dramaturgie, 1766, erſchien. Im Laokoon war Leſſing zunächſt von Winckelmann'ſchen Ideen ausgegangen, an die er ſeine eigenthümlichen Unterſuchungen anknüpft, in denen es ſich, bei allen gelehrten und kritiſchen Einzelausführungen, doch weſentlich um die Beſtimmung des Ideals in der Kunſt handelt. Die Wolfiſche Philoſophie, welche im Grunde die Vollkommenheitstheorie zu ihrem Hauptprinzip gemacht, hatte auch in der von ihr ausgegangenen, durch Alexander Gottlieb Baumgarten (1714—1762) begründeten Aeſthetik (Aesthetica. Frcf. a. V. 1750. 58. 2 Thle.) das Ideal der Kunſt vorzugsweiſe in die Vollkommenheit geſetzt, was namentlich die Poeſie jener Zeit in den Feſſeln des bloß moraliſchen Geſichtspunkts gefangen hielt. Auch

Klopstock war in seiner Poesie eigentlich nicht über die Gränzen des moralischen Ideals hinausgekommen, und die wolfischen Philosophen waren deshalb die ersten, welche sich beeilten, die Messiade anzuerkennen.

Lessing, von der Antike ausgehend, begründete auf die Anschauung derselben zuerst wieder die höhere ideale Ansicht der Kunst, die namentlich aus der Poesie das Prinzip der moralischen Vollkommenheit herauswies, und das Ideal in die lebendige Handlung selbst verlegte. Der Laokoon und die Dramaturgie bilden in dieser Bedeutung einer idealen Freimachung der Kunst zusammen ein Ganzes, und wurden der unerschöpfliche und quellenreiche Grund, auf welchem wir die nachfolgende Literaturentwickelung und Kunstbetrachtung in Deutschland sich nähren und bewegen sehn, zwei Grundpfeiler, auf denen im Schaffen und Erkennen so mächtig fortgebaut werden konnte, wie es seitdem durch die bedeutendsten Geister unserer Nation geschehen. In der Dramaturgie scheint Lessing dem französischen Geist seine eigenen Waffen im Kampfe abgenommen zu haben, indem er mit einer ebenso glänzenden Beweglichkeit des Witzes und Spottes, wie sie die Franzosen sonst als ihr Nationaleigenthum in Anspruch nehmen konnten, die Schwere des wissenschaftlichen deutschen Geistes beflügelte. Bemerkenswerth ist jedoch, wie Lessing in der Dramaturgie am Aristoteles festhält, und, nachdem in der französischen Tragödie das Mißverständniß der aristotelischen Poetik nachgewiesen, deren bekannte drei Einheiten von Zeit, Ort und Raum Lessing wesentlich auf die geistige Einheit der Handlung zurückführt, gab er sich doch selbst an die Unfehlbarkeit der aristotelischen Poetik, besonders hinsichtlich der Tragödie ganz und gar gefangen. Ein Widerspruch damit scheint es zu sein, daß Lessing gleichzeitig auf Shakspeare hinwies und denselben als eine

Quelle zur Erkräftigung und Belebung der deutſchen Poeſie zuerſt empfahl. Im Grunde aber hielt ſich Leſſing nur deshalb an Shakſpeare, weil ihm dieſer den Alten und der antiken Poeſie näher zu ſtehen ſchien, als die Franzoſen. Bei einer nähern Beſchäftigung mit Shakſpeare würde er aber auch leicht geſehen haben, wie hier das Drama der modernen Poeſie, auf einem Gipfel ſeiner Vollendung daſtehend, den entſchiedenſten Gegenſatz zu den Alten und zu der Lehre des Ariſtoteles von der Tragödie bildet. Im Ariſtoteles findet ſich noch nicht diejenige innere und nothwendige Unterſcheidung der Kunſtformen, welche wir für die moderne Poeſie verlangen müſſen, und die Leſſing ſelbſt in ſeinem Laokoon dem allgemeinen Prinzip nach verfochten hat, indem er darin vorzugsweiſe den Grundſatz durchführt, daß alle Kunſtgattungen ſtreng von einander geſondert erhalten werden müſſen. Was nun das Drama anbetrifft, ſo ſagt Ariſtoteles ſelbſt in ſeiner Poetik mit dürren Worten, daß Drama und Epopöe eigentlich ganz miteinander übereinſtimmten und ſich ähnlich ſeien, das Sylbenmaaß ausgenommen, denn beide ſtellten Handlungen dar, nur das Epos erzählend. Die Eigenthümlichkeit des Dramas beſtimmt er aber zum Unterſchied vom Epos nur nach ſeiner äußerlichen und formellen Erſcheinung, als durch Prolog, ἐπεισόδιον, στάσιμον u. ſ. w. dahingegen ſich das Epos nur durch ſeine Länge von dem Drama unterſcheide. In der modernen Poeſie dagegen iſt das Drama, namentlich durch Shakſpeare, zu einem neuen und ſelbſtändigen Begriff herausgebildet worden, der ſich durchaus abſondert von dem antiken, wo das Drama nur den Uebergang des Mythus aus dem Epos in eine neue, der fortgeſchrittenen Stufe des Nationallebens angemeſſenere Form darſtellt, ein Verhältniß, deſſen weitere Erörterung in die Aeſthetik gehört. Wenn Leſſing ſich bemühte,

die Bedeutung des Aristoteles auch für die moderne Poesie zu erhalten, so ist dies vielleicht die einzige unnütze Arbeit, die wir ihn in seinem immer schlagfertigen und seines Gegenstandes gewissen Leben unternehmen sehn. Aristoteles aber, ein unabweisbares Bildungselement der modernen Zeiten, drängt sich in denselben auf verschiedenen Puncten gewaltig hervor, und gleicht darin dem maulwurfartig unter der Erde fortwühlenden Geist im Hamlet, dem der staunende Dänenprinz nur sein albernes hic et ubique entgegenflüstert. So scheint Aristoteles, durch den tiefsten Grund der Zeiten sich fortwühlend, auch ein altes geheimnißvolles Anrecht an den modernen Menschengeist zu behaupten, das er auch in neuester Zeit wieder in Hegel, auf der Spitze des absoluten Begriffs, mit dem entschiedensten Antheil daran geltend gemacht hat.

In Lessing aber war der antike Geist als ein innerstes Element seines Charakters lebendig, und so suchte er sich auch mit der Poetik des Aristoteles, aus einer gewissen Consequenz seiner ganzen Richtung, besser zu vertragen, als ihm sonst wohl möglich gewesen sein möchte. In derjenigen Production aber, welche als die höchste Spitze seiner Bestrebungen für das Theater erscheint, in Emilia Galotti, zeigt sich der Einfluß vorherrschend, welchen Shakspeare und Diderot auf Lessing gehabt, der erste in der freien individuellen Charakteristik, der letztere in der dialektischen Behandlung der bürgerlichen Welt. Im Innersten aber lebt auch in Emilia Galotti ein antiker Geist der Freiheit und Ehre, der mit dem knappen Zuschnitt der modernen bürgerlichen Verhältnisse, in welche Lessing sein Stück hineingestellt hat, nicht immer glücklich übereinstimmt. Die Emilia Galotti bezeichnet aber ebenso den Höhepunct der theatralischen Bestrebungen Lessing's, womit er dieselben beendigt hat, als später Nathan der Weise den erha-

benen Schluß- und Löſepunct ſeiner zweiten polemiſch-theologiſchen Periode darſtellt, mit der wir uns nun näher zu beſchäftigen haben. Ermüdet vom Theater ſich abwendend, das ſeinem Streben nicht mit dem ihm gemäßen Erfolge gelohnt, ſtellte Leſſing noch zuletzt in ſeiner Emilia Galotti eine Production hin, in welcher ſein Gedanke von einem modernen Theaterſtück ſich in der That am vollendetſten ausgedrückt, und worin er, in Dialog und dramatiſcher Carakteriſtik, der Zukunft einen richtigen und erſprießlichen Weg vorgezeichnet. Nun ſehen wir ihn, mit einer neuen Schwingung ſeines Geiſtes, in die Kämpfe ſeiner Zeit zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum ſich ſtürzen, durch welche er gewiſſermaßen unverwundbar, in den Styx ſeiner unverwüſtlichen Polemik getaucht, hindurchgeht. Aber wenn auch unverwundbar ſcheinend, wie Achill, lauert ihm doch, wie dieſem, beſtändig an der Ferſe der Tod. Heiter im Kampfe, wie nur immer der homeriſchen Helden Einer, und lebensübermüthig wie dieſe, an dem praſſelnden Bivouacfeuer ſeiner Polemik ſich den Ochſen der chriſtlichen Orthodoxie bratend in der Geſtalt des Herrn Hauptpaſtors Goeze, in all dieſer ſeiner Heiterkeit müſſen wir ihn doch mit der Wehmuth betrachten, mit der wir beim Homer auch den Achill ſein herrliches, dem Untergang geweihtes Heldenleben hinbringen ſehn. Dieſer wehmüthige Eindruck, den uns Leſſing in all ſeiner ſtählernen Kraft hervorbringt, liegt in der Schranke, welche die negative Vernunft ſeines Jahrhunderts um ihn gezogen, und gegen die er ſich bis in den Tod abarbeitet. Doch dürfen wir uns Leſſing, bei allem Bewußtſein unbefriedigten Strebens, das ihn zuletzt beſchlichen, niemals als eigentlich unglücklich in ſich ſelbſt denken, noch mochte er je ſchwermüthig oder verzagt erſchienen ſein, denn in ihm lebte jene antike Strenge und Prallheit des Charakters, die nicht ſo leicht

dahinſchmilzt, ſondern in ſich ſelbſt ausdauert, mochte auch eine ganze Zeit über ihm zuſammenſtürzen. Für ihn geſchah allerdings wenig, was ihm das Bewußtſein eines glücklichen Beſitzes und Behagens in der Welt hätte geben können. Unſtät und vielbeweglich, nie ausruhend, immer mitten auf der Heerſtraße ſeiner Zeit, und ſtets ſein blankes Schwert an der Seite, ſehen wir ihn ſich unaufhörlich hin und herwenden. Vieles, was Andere tröſtete, war für ihn oft gar nicht vorhanden. Von der Natur ſagte er bekanntlich, daß ſie ihn nur dann erſt erfreuen würde, wenn ſie einmal, ſtatt grün, roth blühen würde, auch in dieſer Abgewandtheit von dem ſentimentalen Naturgefühl ſich den Alten verwandt zeigend, wenn man auch bei jenem Ausſpruch bedenken muß, daß Leſſing nach ſeinem eigenen Geſtändniß Vieles mehr γυμναστικῶς als δογματικῶς ſagte, und daß er ſich durch jenes barbariſch klingende Wort von der Natur vielleicht nur einen Naturempfindſamen vom Halſe ſchaffen wollte, wie er denn auch mit Goethe's Werther ſich gar nicht verſtändigen konnte. Leſſing ſtand überhaupt in allen Dingen mehr zwiſchen, als in ſeiner Zeit, und deshalb wollte er ſich auch nie zum Haupt irgend einer Partei in derſelben machen, wozu ſich ihm in der ausbrechenden philoſophiſch-theologiſchen Revolution des Jahrhunderts mehr als eine Aufforderung entgegenbot. Seine Zeit war ihm nur die Form der Zukunft, und er der Meiſter mit dem Hammer, welcher die Form langſam und vorſichtig zerſchlagen mußte, damit ſie ſpringend die Zukunft aus ſich freilaſſe und als ihren Kern eine ſiegreiche Geſtalt entblöße, die Geſtalt des frei gewordenen Menſchengeiſtes. So mußte er wirken und ſchaffen als der Genius des Widerſpruchs, der keiner Partei diente und keiner unterlag, obwohl er von allen Wunden aufzuzeigen hat, und allen Wunden zufügte. Als

junger Mensch in den Ferien von der Universität nach Hause reisend, brachte er ein Heft Wein- und Liebeslieder mit, die er gedichtet hatte, und die in der orthodoxen elterlichen Predigerfamilie alle Verdammung hätten finden mögen, nur nicht bei einem jungen Mädchen, Lessing's Schwester, welche die Blätter der jugendlichen Lebenslust heimlich verbrannte, wofür Lessing als Replik nur ein wenig Schnee aus dem Garten holte und ihr denselben in den Busen warf. Dies war die Vorbedeutung von Lessing's ganzem Lebensschicksal, er lockte immer nur den Gegensatz hervor. So ward er auch später auf dem Gebiet seines Wirkens, das wir jetzt näher betrachten wollen, von den christlichen Theologen den Freigeistern zugerechnet, während ihn die Freigeister wieder von sich abzuschütteln und den christlichen Theologen zuzuwerfen suchten.

In der That wird mit diesem äußerlichen Verhältniß Lessing's Standpunct innerhalb der Philosophie und Theologie seiner Zeit in seiner ganzen Eigenthümlichkeit bezeichnet. Die ausgebrochene Trennung zwischen Vernunft und Christenthum haben wir schon in ihren allgemeinsten Elementen betrachtet, welche Trennung sich zunächst an die Entwickelung der Wolfischen Philosophie in Deutschland anschloß, und im Grunde ihre noch treibendere Ursache hatte in dem gänzlichen Verfall des protestantischen Kirchenlebens jener Zeit und in der Erstarrung der protestantischen Theologie, die zu einem Heidenthum des Buchstabens ausgeschlagen war.

Die sich in sich selbst erkräftigende menschliche Vernunft, obwohl bald im Rationalismus dieses Jahrhunderts alles göttliche Wesen verflüchtigend, schleuderte doch zuerst wieder einen neuen Lebensfunken in das Gebiet des Christenthums selbst hinüber, das aus seinen todten Formeln sich wieder zu einem Kampf des Geistes aufrichten

mußte und darin neue Pulsschläge begann. Zwar erschien die Vernunft um diese Zeit als der Wolf, welcher heimlich unter die Schafe geschlichen kam und fortan unter ihnen wohnen wollte. Aber die Lämmer erstarkten selbst unter dieser Gemeinschaft des Wolfes, und manche ließen sich verführen, selbst zu werden wie die Wölfe, so daß sie hingingen und ihre eigenen Hirten zu zerfleischen anfingen. Dies that im Grunde die Exegese von Ernesti und Semler, welche unter dem Handgemenge der Vernunft mit dem Christenthum hervorgegangen war, und auf die Kraft der grammatischen und historischen Kritik sich stützend, den Gegnern des Christenthums zeigen wollte, daß die Theologie auf ihrem eigenen Gebiet aufzuräumen verstehe, und daß das Christenthum sich durch sich selbst erneuern und verjüngen könne, ohne sich in seinem Grundwesen untreu zu werden. Semler erkannte in seinem Werk „von freier Untersuchung des Kanon," das 1771 erschien, schon die Perfectibilität des Christenthums an. So weit war man auf der theologischen Seite selbst, die am positiven Christenthum festhalten wollte, gelangt, während man auf der andern Seite die Auflösung der christlichen Religion in einen bloßen Naturalismus und Moralismus immer eifriger betrieb.

Dies war die geistige Verwirrung der Zeit, als Lessing im Jahre 1777 zuerst die Wolfenbüttler Fragmente herausgab, deren eigentlicher Verfasser, Reimarus, welcher Professor am Hamburger Gymnasium war, erst später bekannt wurde. Diese Fragmente schleuderte Lessing gewissermaßen als einen feurigen Brand, dessen Brennen er selbst los sein wollte, unter die Parteien seiner Zeit, ihn selbst quälte heimlich der Standpunct, welchen Reimarus darin mit so großer Offenheit, ja selbst Gründlichkeit und Ehrlichkeit durchzuführen gesucht, und bei der Heraus-

gabe mag Leſſing, wie er ſelbſt mehrfach angedeutet hat, allerdings von der Ueberzeugung getrieben worden ſein, daß durch die freie und öffentliche Erörterung dieſes Standpuncts, zu welchem die damalige Richtung der Vernunft wie von ſelbſt hindrängte, zugleich eine Erlöſung von demſelben gefunden und der wahre Standpunct in der Religion vermittelt werden könne. In dieſem Sinne hat ihn auch Herder in einem Aufſatz in den Zerſtreuten Blättern vertheidigt, Leſſing ſelbſt aber hat ſich, in den aus dieſer Sache hervorgegangenen Streitſchriften gegen Goeze, auf das Entſchiedenſte von aller Feindſeligkeit gegen das poſitive Chriſtenthum losgeſprochen. Wir werden ſehen, ob wir ihm dies in ſeiner Stellung zur Religion überhaupt werden zugeben können. Der in den Wolfenbüttler Fragmenten durchgeführte Standpunct war aber der, daß in der chriſtlichen Offenbarung wie in der bibliſchen Ueberlieferung überhaupt nicht der wahre lebendige Gott ſich zu erkennen gegeben habe, ſondern daß darin Willkür und Täuſchung den wahren Gott, der nur in der Natur und in der Vernunft ſich offenbare, verdeckt und verſtellt habe. Es wurde beſtritten, daß eine in ihrer Erkenntniß ſo zweifelhafte und in ihrer Verbreitung ſo mangelhafte Offenbarung, wie die des Chriſtenthums, die allgemeine Bedingung fur das Seelenheil der Menſchheit enthalten könne. Die Kraft der negativen Vernunft, welche die Zeit gewonnen, wurde hier an den bibliſchen Schriften ſelbſt, zum Theil mit Glück, oft mit blendender Wirkung, kritiſch ausgeübt. Jeſus Chriſtus ſelbſt erſcheint als ein ſchlauer Demagog, mit großen politiſchen und ſocialen Verführungskünſten, wodurch er die Völker berückt, und mit den Evangeliſten wird ein Zeugenverhör in dieſer demagogiſchen Unterſuchungsſache angeſtellt, wo denn Widerſprüche über Widerſprüche entdeckt werden. Reimarus war aus der

Wolfiſchen Philoſophie hergekommen, aber er hatte die in derſelben noch friedlich ruhende dogmatiſche Conſtruction des Chriſtenthums aus ihrer Ruhe aufgeſcheucht und in ihre Conſequenzen hineingetrieben, auf deren Spitze ſie zu dieſem Leib und Geiſt des Chriſtenthums vernichtenden Rationalismus wurde. Das Rationalwerden der Theologie, die theologia rationalis dieſer Zeit, ging hier eben ſo aus den Conſequenzen des Wolfiſchen Syſtems hervor, wie die Richtung, welche in unſerer Zeit die Theologie zu einer bloßen Anthropologie erklärt hat, aus den auf die Spitze getriebenen Conſequenzen der Hegel'ſchen Philoſophie ſich herausgedrängt hat. Doch hat dieſer theologiſche Anthropologismus von heut mit vollem Bewußtſein auch das Gefühl der Frömmigkeit von ſich abgeworfen, das der theologiſche Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts noch als ein bedeutendes Element in ſich erhalten hat, ja in das er ſich zum Theil aus der Verwüſtung, die er angerichtet, wieder zu retten ſuchte. Reimarus galt in ſeiner Zeit theilweiſe ſogar für einen erbaulichen Schriftſteller, er hatte gegen den Atheismus und Spinozismus geſchrieben, und in ſeinem Buch über die „vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion" die Herrlichkeit Gottes eindringlich dargethan aus der Zweckmäßigkeit und Weisheit aller Einrichtungen der Natur. Auch in den Fragmenten, wo der Schlag nur auf die chriſtliche Kirche abgeſehen war, bleibt Gott in ſeinem wahren Tempel, in der Natur, als das einzig Belebende und Erquickende übrig.

Und wie verhielt ſich Leſſing zu dieſem Standpunct, er, der Mann ohne Illuſionen, ohne alle Vorbehalte des Bewußtſeins? Bis zur Herausgabe der Wolfenbütteler Fragmente ſehen wir ihn in einem Verhältniß zur chriſtlichen Religion, worin er, wie er ſelbſt im Anti-Goeze ſagt, „nicht allein das Chriſtenthum überhaupt nach ſeinen Leh-

ren und Lehrern in dem beſten Lichte gezeigt, ſondern auch die chriſtlich-lutheriſche orthodoxe Religion insbeſondere gegen Katholiken, Socinianer und Neulinge vertheidigt habe.“ Mit ſeinem nachmaligen größten Gegner, dem Hauptpaſtor Goeze in Hamburg, der eine ſehr gute Sorte Rheinwein in ſeinem Keller führte, hatte Leſſing früher in ganz gutem Vernehmen geſtanden, ihn bei einigen polemiſchen Anläſſen ſogar in Schutz genommen, und beſonders manches rechtgläubige Glas Wein bei ihm getrunken. Die Anmerkungen, welche Leſſing ſpäter zu den Wolfenbütteler Fragmenten folgen ließ, ſchworen den Sturm herauf, in dem Deutſchland eine ſeiner merkwürdigſten, des ewigen Nachruhms mit Recht für werth gehaltenen Fehden entſtehen ſah. Leſſing ſtellte in ſeinem Anti-Goeze mit Recht als Hauptſatz auf, „daß die Vortheile, welche die Religion objective aus den Zweifeln und Einwürfen zieht, mit welchen die noch ununterjochte Vernunft gegen ſie angeht, ſo weſentlich und groß ſind, daß aller ſubjective Nachtheil, der daraus mehr befürchtet wird als daß er wirklich daraus entſtehe, in keine Betrachtung zu kommen verdient.“ In Bezug auf die Fragmente aber erkennt Leſſing die darin ins Licht geſetzten Widerſprüche der Evangeliſten vollkommen an, und giebt ſomit, wie er ſagt, die Vorausſetzungen zu, ohne ſich mit der Folge, mit der Anwendung, welche Reimarus davon auf die chriſtliche Religion ſelbſt macht, einverſtehen zu wollen. Leſſing, der in keinem Ding nach dem Beiwerk fragte, und für den es keiner Hinterthüren bedurfte, um durch ſie zur Wahrheit hineinzuſchlüpfen, konnte den Geiſt feſthalten, indem er den Buchſtaben preisgab, und ſo erklärte er in den Anmerkungen zu den Fragmenten geradezu: „der Buchſtabe iſt nicht der Geiſt, und die Bibel iſt nicht die Religion; folglich ſind Einwürfe gegen den Buchſtaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe

gegen den Geiſt und gegen die Religion.“ Ebenſo urtheilt er über die Beweiskraft der Wunder, die ihm für die Göttlichkeit der chriſtlichen Religion nichts Verbindliches enthalten. Das eigentlichſte Weſen der chriſtlichen Religion aber fand Leſſing nicht in den überlieferten ſymboliſchen Büchern, ſondern, wie er in dem Aufſatz „Leſſing's nöthige Antwort auf eine ſehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpaſtor Goeze“ ausführlicher entwickelt hat, in der älteſten Regula fidei, die nicht aus den Schriften des neuen Teſtaments gezogen, und dageweſen, ehe noch ein einziges Buch des neuen Teſtaments exiſtirte. Mit dieſer Regula fidei hätten ſich die Chriſten der ganzen erſten 4 Jahrhunderte begnügt und ſie für vollkommen hinlänglich zum Chriſtenthum gehalten. Dieſe Regula fidei alſo ſei der Fels, auf welchen die Kirche Chriſti erbaut worden, und nicht die Schrift. Die Schriften des neuen Teſtaments, ſo wie ſie unſer jetziger Kanon enthält, ſeien den erſten Chriſten unbekannt geweſen, und die einzelnen Stücke, welche ſie daraus kannten, hätten bei ihnen nie in dem Anſehen geſtanden, in welchem ſie bei einigen von uns nach Luther's Zeiten ſtänden. Die chriſtliche Religion ſei in den erſten vier Jahrhunderten aus den Schriften des neuen Teſtaments nie erwieſen, ſondern höchſtens nur beiläufig erläutert und beſtätigt worden. Die Authentie der Regula fidei ſei viel leichter und richtiger zu erweiſen, als die Authentie der neuteſtamentlichen Schriften. —

Wenn dies ungefähr Leſſing's Verhältniß zu den bibliſchen Schriften iſt, die er nicht als Quellen, ſondern nur als Beläge der chriſtlichen Religion angeſehen wiſſen will, ſo ſehen wir ihn mit derſelben innern Freiheit auch den Geiſt des Chriſtenthums erfaſſen. Die chriſtliche Religion beſteht ihm hauptſächlich und einzig in der chriſtlichen Liebe. Den Aufſatz: „Ueber den Beweis des Geiſtes und

der Kraft" ſchließt Leſſing mit den merkwürdigen Worten: „möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Teſtament Johannis wieder vereinigen!" Dieſe Anſicht führte er in dem kleinen Geſpräch: „das Teſtament Johannis" weitläufiger aus. Dies Teſtament Johannis, welches Hieronymus überliefert hat, beſtand in den Worten: „Kinderchen, liebt Euch!" Die große ſittliche Gewalt des Leſſing'ſchen Geiſtes, ſeine reine, von aller Eigenſucht entäußerte Hingebung an die Entwickelung des Menſchengeſchlechts, offenbart ſich allerdings am ſchönſten in dieſer Anſicht, welche das Weſen des Chriſtenthums einzig und allein in die chriſtliche Liebe ſetzen will. Während die Feinde des Chriſtenthums in dieſem Jahrhundert dieſe Religion zu vermenſchlichen ſuchten, und mit Hohn und Spott die Geißel ihrer Vernunft darüber ſchwangen, wollte Leſſing in dem Gedanken der chriſtlichen Liebe das ächt Chriſtliche als das ächt Menſchliche beſtimmen, indem er das ächt Menſchliche nicht als eine Erniedrigung des Göttlichen, ſondern als die wahrhafte Blüthe deſſelben, als die im chriſtlichen Bewußtſein wirklich vollbrachte Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, begründen wollte. Und mit dieſem Gedanken ſehen wir Leſſing auf der Höhe der modernen Zeiten thronen, in dieſer Beſtimmung des ächt Chriſtlichen als des ächt Menſchlichen hat er zuerſt allen Kämpfen des modernen Bewußtſeins einen Weg der Verſöhnung und des Sieges vorgezeichnet, auf dem wir ihm heut nachwandeln, und auf dem die wahrhafte Entwickelung des Menſchengeſchlechts gegeben liegt. Wie aber Leſſing in allen Dingen nur der Prophet, nicht der Vollender war, ſo ſehen wir ihn auch mit ſeinem Chriſtenthum der Liebe noch gewiſſermaßen Schiffbruch erleiden an den Klippen ſeiner Zeit, und weder zu eigenem Frieden noch zur Verſöhnung der allgemeinen Gegenſätze des Jahrhunderts

damit gelangen. Es war ihm nicht vergönnt, seine Ansicht des Christenthums so auszubilden, daß sie in ihm selbst die Widersprüche bezwungen hätte, die wir bis an seines Lebens Ende an seinem Herzen nagen sehen. Soll die christliche Liebe die wahre christliche Religion sein, so betreffen wir ihn doch dabei sofort auf dem Widerspruch, daß, um die christliche Liebe zu haben, es gar nicht des offenbarten Christenthums selbst dazu bedarf. Ueber diesen Widerspruch ist Lessing nicht hinausgekommen, und er hat sich ewig unbefriedigt daran hinundhergewunden, indem er doch am Ende derjenigen Richtung seiner Zeit, welche alles positive Christenthum bekämpfte, den größten Vorschub damit gewähren mußte, und so einen Theil von sich an die negative Vernunft dieses Jahrhunderts gefangen gab. Die äußerste Spitze dieser seiner religiösen Richtung und Entzweiung stellte Lessing in Nathan dem Weisen dar, wo die christliche Liebe, welche die wahre christliche Religion sein soll, am herrlichsten in dem Juden in Nathan, erscheint, und zwar auf dem Grunde einer Gesinnung, welche sich mehrfach unterwühlt vom Zweifel und selbst vom Haß gegen den strengen finstern Geist des Christenthums zeigt. Nathan ist am Ende der beste Christ. „Bei Gott, er war ein Christ, ein besserer Christ war nie!" Im Nathan scheint Lessing sich zuerst den Entschluß abgerungen zu haben, seinen eigenen Wirren durch ein Machtwort ein Ende zu machen und durch dieses dramatische Manifest gegen alle positive Religion den Knoten zu durchhauen. Seine späteren Aeußerungen über Religion sind nur Bekräftigungen der im Nathan angedeuteten Richtung. Die Nothwendigkeit einer positiven Religion für das Staatsleben nicht läugnend, erklärt er jedoch zuletzt alle positiven Religionen für gleich wahr und gleich falsch, und die beste positive Religion ist ihm am Ende die, welche die wenigsten conventionellen

Zusätze zur natürlichen Religion enthält. Der Unterschied, welchen sich Lessing zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion hingestellt, fand doch bei ihm selbst noch keine nachhaltige und folgereiche Entwickelung. In der Religion Christi, als das ursprüngliche reine Wesen seines persönlichen und menschlichen Lebens enthaltend, fand er eben das Prinzip der christlichen Liebe als das herrschende Religionsprinzip auf, gegenüber der christlichen Religion, die als eine in sich selbst niemals klar gewordene Composition der späteren überlieferten Lehren und Bücher erscheint. Neben dieser Richtung her, und nicht ganz durch einen deutlichen Uebergang mit ihr verbunden, geht diejenige, welche man die philosophische Richtung Lessing's nennen kann, und die in seiner kleinen Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts sich auf eine eigenthümliche Weise zum Christenthum zu stellen versucht. In dieser Schrift stellt Lessing die allmählige Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten als das eigentliche Ziel der Entwickelung des Menschengeschlechts dar. „Als sie geoffenbaret wurden, heißt es, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden." Und an einer andern Stelle heißt es: „Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird." Jacobi hat in seinem bekannten Gespräch mit Lessing, welches er uns in seinen Briefen über Spinoza mitgetheilt hat, aus Aeußerungen Lessing's wahrscheinlich zu machen gesucht, daß dieser als Spinozist gestorben sei, und sich zuletzt an das ἓν καὶ πᾶν, als die ihm einzig übrig bleibende Vorstellung Gottes, angeklammert habe, da ihm, wie er gesagt, der persönliche Gott nur angst und bange mache. Zwei Gedanken hat uns aber Lessing als Erbe hinterlassen,

das Erbe seiner Kämpfe und seiner Unruhe, zwei Gedanken, in denen er die Zukunft ausdrückte, die auch noch unsere Zukunft ist. Den Gedanken der christlichen Liebe, in dem er eine allgemeine Volksreligion ahnete, und den Gedanken eines neuen ewigen Evangeliums, in welchem die Offenbarungswahrheiten sich zugleich als Vernunftwahrheiten darstellen. Diese beiden Gedanken sind die Hauptbewegungskräfte für die neuere Völkergeschichte und für die neuere Philosophie geworden. Die christliche Liebe, die bei Lessing noch als das Christenthum selbst zersetzend und aufhebend erscheint, in der sich aber die wahre Freiheit der Persönlichkeit im Denken und Glauben schon lebendig und wirksam zeigt, die christliche Liebe muß sich in uns nun auch als die wahre Weltliebe offenbaren, als die Quelle der weltlichen Freiheit, welche nichts Anderes als die Hineinbildung der christlichen Liebe in die Zustände der Wirklichkeit ist. Womit Lessing noch scheiterte, damit müssen wir jetzt unaufhaltsam hindurch. Die christliche Liebe, die Alle gleich verbindet, kann für uns nur in der Idee der politischen Freiheit ihre Vollendung finden. An diesem Ziel dürfen wir uns durch nichts irre machen lassen, weder durch falsche Hoffnungen, noch durch künstliche Ableitungen. Nur in einer freien Welt wird alsdann das neue ewige Evangelium, von dem Lessing prophezeit, herangekommen sein, nur in einer freien Welt werden Offenbarung und Vernunft sich als eins geworden setzen können.

Lessing hatte ohne Zweifel eine genaue Kenntniß des Spinoza, und er schilt seine Zeitgenossen, daß sie von ihm wie von einem „todten Hunde" sprechen. Der todte Hund aber, wie Lessing es nennt, entwickelte gerade um diese Zeit wieder sein großes geheimes Leben unwiderstehlich, und drängte sich auf dem Wendepunct, den Lessing's

Gestalt uns bezeichnet, zuerst in die Entwickelung des deutschen Geistes hinein. Lessing selbst hatte sich zuvörderst und wesentlich auf dem Standpunct der Leibnitzischen Philosophie bewegt, und von ihr auch im Grunde jenes theistisch moralische Prinzip empfangen, in welchem eine Fortbildung des Menschengeschlechts nach göttlichem Erziehungsplan, nach dem Weltplan eines extramundanen Gottes, angeschaut wird. Diesen Leibnitzischen Standpunct sehen wir in Lessing zuletzt von den Ideen des Spinozismus durchbrochen, aber Lessing deutet auch hier nur den dialektischen Uebergangan, ohne nach einer Seite hin fertig geworden zu sein und von einem bestimmten Inhalt erfüllt sich zu zeigen. Wenn man sein Gespräch mit Jacobi über den Spinozismus genauer betrachtet, so findet man doch nur diejenigen Sprünge des Lessingschen Geistes darin, mit denen er unaufhörlich über sich selbst hinauszugehen gesucht, ohne sich auf einem Standpunct abschließen zu können. Lessing wollte sich weder an die christliche Orthodoxie noch an den supranaturalistischen Gott der Vernunftreligion, den F. H. Jacobi um diese Zeit in Schwang zu bringen gesucht, gefangen geben. Indem er daher gegen Jacobi den Spinozismus vertheidigt, machte er darin nur die Rechte der philosophischen Erkenntniß überhaupt gegen Jacobi geltend, welcher Vernunfterkenntniß und Atheismus als gleichbedeutend betrachten wollte. Der Spinozismus und die Philosophie als solche waren für Lessing in diesem Augenblicke ein und dieselbe Sache, und an seinen ironischen Seitenblicken gegen den neuen Standpunct Jacobi's fehlt es selbst in jener Unterredung mit demselben nicht.*) Lessing mag immerhin geäußert haben, daß er mit der Idee eines persönlichen,

*) Vgl. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi S. 45. flgd.

schlechterdings unendlichen Wesens nur die Vorstellung von unendlicher Langerweile verbinden könne. Sein eigentlicher Standpunct, den er in seinen Schriften ausgeprägt hat, war aber der des Theismus, der vorzugsweise an eine persönliche Ursache der Welt, die von der Welt etwas Unterschiedenes ist, sich hingiebt. Die Nachricht von Lessing's Spinozismus erscheint als eine Mythe, welche einen tiefen Einblick in die geheimen Revolutionen seines Geistes gewährt. Der Pantheismus, mit seiner Anschauung des immanenten Gottes, der als die einzige unendliche Substanz zugleich das wahre Wesen aller Dinge selbst ist und nichts anderes ist als dieses inwohnende wahre Wesen der Wirklichkeit, die Natura naturans, dieser Pantheismus hatte für Lessing's Geist von jeher etwas Anlockendes gehabt, schon in seiner Jugend scheint er sich zu demselben hingeneigt zu haben, und kurz vor seinem Tode erschien ihm derselbe nochmals als eine Art von Rettung für das rathlos gewordene Bewußtsein seiner Zeit, insofern er darin einen nothwendigen Durchgangsprozeß für die philosophische Vernunfterkenntniß erkannt und geahnt zu haben scheint. Lessing war der erste, welcher diese allgemeine und durchgreifende Bedeutung des Spinoza für die moderne Geistesentwickelung anerkannt hat. Der Spinozismus schien ihm eine so unerläßliche Stufe des Bewußtseins, daß er auch von Leibnitz behauptete, derselbe sei in seinem Herzen immer ein Spinozist gewesen.

So sehen wir Lessing zugleich denjenigen Moment des deutschen Geistes darstellen, auf welchem die beiden großen Strömungen des modernen Geistes sich begegnen und theilen, nämlich die Strömungen des Theismus und Pantheismus in der Literatur, um von diesem Punct aus als zwei immer entschiedener und vielgestaltiger sich entwickelnde Richtungen und Gegensätze das gesammte Gei-

ſtesleben zu bedingen. In dieſer Bewegung erhalten wir zwei große Gruppen der neueren Literatur, zu denen alle einzelnen Erſcheinungen mehr oder weniger ihre Zugehörigkeit und Abhängigkeit bekennen werden. Die eine Gruppe legt uns den theiſtiſch-kritiſch-moraliſchen Reflexionsſtandpunct in den verſchiedenartigſten Gebilden und Perſönlichkeiten auseinander, ſie hebt ſich zuerſt aus der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie als die negativ gewordene Vernunft heraus, ſie regt mächtig die Kritik aller Offenbarung und die Beurtheilung aller Lebenszuſtände an, ſie erreicht in Leſſing auf die reinſte Weiſe den Höhepunct ihrer Entzweiung mit der poſitiven Religion, ſie geht in Frankreich auf der äußerſten Spitze ihrer Conſequenzen in Voltaire, Rouſſeau und den Encyclopädiſten auf die Revolution los, ſie ſitzt in Deutſchland auf dem Thron Friedrich's des Großen, und macht dort ſchon die Freiheit der Individualität zur Umbildung des modernen Staatsprinzips geltend. Dann wird dieſe kritiſche Reflexionsrichtung durch Immanuel Kant auf einen neuen Bewegungspunct geſtellt, ſie erſcheint in ihm als kritiſche Philoſophie mit dem Richterſchwert über die Vernunft ſelbſt, die Vernunft, die dem Chriſtenthum gegenüber ſo hochmüthig und ausſchließlich geworden war, und deren Rechte und Fähigkeiten nun ihrerſeits wieder in Prüfung und Zweifel gezogen werden. In Kant wird der Theismus zu einem vollkommen abgerundeten Moralſyſtem, dieſe Richtung baut ſich hier ein ethiſches Gemeinweſen auf, in welchem Staat und Kirche ihre höchſten Geſetze finden ſollen. Dies Beſtreben ſetzt ſich in Fichte zunächſt gewaltig fort, in welchem ſich die theiſtiſche Richtung zu ihrer äußerſten Spitze erhebt, indem ſie dem Pantheismus gegenüber, der in der ſubſtantiellen Objectivität ſich bewegt, eine ſubſtantielle Subjectivität als den äußerſten Gegenſatz zu begrün-

den sucht, das absolute Ich Fichte's, in dem dann allein die Realität gefunden wird. Die andere Spitze dieser Subjectivitätsrichtung biegt in F. H. Jacobi von allem philosophischen Erkennen ab, und verlegt allen Inhalt lediglich in die Region des Glaubens und Fühlens. Zuletzt sehen wir diese ganze Gruppe der Literatur, die in ihren innersten Fäden zusammen gehört, durch die Schiller'sche Poesie sich mit dem populairen Nationalbewußtsein vermitteln. Schiller ist der eigentliche Dichter dieser subjectiv-idealistischen Richtung, die wir aus dem theistischen Grundprinzip hergeleitet haben, wie Goethe vorzugsweise der Dichter derjenigen Geistesrichtung ist, welche wir, als die pantheistische, die zweite große Strömung in der modernen Literatur bilden sehen.

Wie ich angedeutet habe, ging die pantheistische Bewegung der Literatur auch schon durch Lessing's Geist hindurch, und wurde von ihm zuerst als eine mächtig werdende Entwickelung und Denkart erkannt. Bemerkenswerth ist, daß Lessing auch der erste war, der die pantheistische Grundrichtung in Goethe's Poesie hervorgehoben hat. In dem schon mehrmals angeführten Gespräch Lessing's mit Jacobi, sagt Lessing, nachdem er das ihm von Jacobi mitgetheilte Gedicht Goethe's: Prometheus, gelesen: Ich habe kein Aergerniß daran genommen; ich habe es schon lange aus der ersten Hand. Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct. Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht (von Goethe); und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Jacobi. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Jacobi. Spinoza

iſt mir gut genug, aber doch ein ſchlechtes Heil, das wir in ſeinem Namen finden! Leſſing. Ja! wenn Sie wollen! ..... Und doch ..... Wiſſen Sie etwas Beſſeres?“ —

In dieſem Goethe'ſchen Gedicht kann vornehmlich die Stelle:

Haſt Du nicht Alles ſelbſt vollendet,
Heilig glühend Herz?

als das Glaubensbekenntniß und Symbol desjenigen Pantheismus betrachtet werden, der an das Seiende der Welt als an die wahre Göttlichkeit ſich hingiebt, und der lediglich in dieſem Begriff des abſolut Seienden Gott als Wirklichkeit, und die Wirklichkeit als Gott erkennt. Der Theismus dagegen, deſſen literariſche Ausſtrahlungen wir in der erſten Gruppe bezeichnet haben, hat es nicht mit einem Seienden, ſondern mit einem Geſetzten zu thun. Für den Theismus iſt die Welt eine durch eine außerweltliche perſönliche Urſache geſetzte Welt. Gott ſteht für ihn außerhalb der Welt, er iſt die bewirkende aber von ihr ewig getrennte Urſache derſelben, daher die dualiſtiſche Zerfallenheit dieſes Standpuncts, die Zerfallenheit der Wirklichkeit mit der Idee, welche wir an allen dieſer Richtung zugehörigen Erſcheinungen der Literatur zu betrachten haben werden. Der Pantheismus dagegen, oder die auf die Göttlichkeit des Seienden gegründete Geiſtesrichtung, hat die verſöhnte und von ihrem eigenen Inhalt geſättigte Wirklichkeit darzuſtellen. Er ſetzt ſich in Goethe, den wir ſchon frühe mit Spinoza ſich beſchäftigen ſehn, auf der breiten Grundlage einer dichteriſchen und produktiven Natur feſt, und verbindet ſich in ihm mit den wieder mächtig gewordenen Elementen der antiken Weltanſchauung zu einem großartigen und heitern Lebensgenüge. Der Pantheismus ſchafft ſich in Goethe's Fauſt ſeine größte Dichtung, und

deutet in dieser zugleich seine neue Verzweigung mit der modernen Wissenschaft, mit der Wissenschaft des Wissens, des unendlichen absoluten Erkennens, an. Das Wissen, an dessen Unendlichkeit Faust noch zu Grunde geht, indem er aus der absoluten Wirklichkeit herausfällt in die schlechte endliche, an deren Genuß er sich selbst verzehrt, dies Wissen, mit seinem dialektischen Prozeß zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, entwickelt sich gleichzeitig in der deutschen Wissenschaft zu einem neuen System des Geistes. Sehen wir in Faust den gefallenen Spinoza, der aus der göttlichen Substanz der Wirklichkeit sich selbst ausgestoßen und nun ohne Inhalt in die Endlichkeit und in die Materie zerfahren ist, so richtet sich dagegen Spinoza um diese Zeit in der Schelling'schen Naturphilosophie und in der daraus hervorgehenden Identitäts-Philosophie Hegels als eine neue Lebensform des Geistes auf. Diese pantheistisch-dogmatische Richtung, die sich hier entwickelt, nimmt in der productiven Literatur theilweise ihren Durchgang durch die romantische Schule, in der Wissenschaft aber gliedert sie sich allmählig zu einem logischen Gedankensystem, in welchem Hegel die absolute Substanz des Spinoza zu dem sich selbst wissenden Begriffe, der darum auch in seine Gegensätze auseinandergetreten ist, zu erheben gesucht. —

Wir haben noch einen Blick auf die sogenannte Aufklärung des gemeinen Menschenverstandes zu werfen, wie sie in dieser Zeit in Deutschland ihr eigenthümliches Geschäft betrieb und geistige Zustände hervorrief, welche sich mit den zerwühlenden Richtungen in Frankreich in einem gewissen Sinne parallelisiren ließen. Das eigentliche Verfahren jener Aufklärung bestand aber vorzugsweise darin, daß die ewige Wesenheit der Idee in

der Wirklichkeit nicht anerkannt, sondern daß die Wirklichkeit eben auf- und ausgeklärt wird von dieser Idee, die als Lug und Trug, als leerer Schein nnd eitele Anmaßung der Speculation verschrieen wird. Ein solcher Auf- und Ausklärer der Idee war in Deutschland der berliner Buchhändler Friedrich Nicolai (1733 — 1811). Der Theismus, der in Voltaire als Atheismus nothwendig umgeschlagen war, hatte sich in Friedrich Nicolai als Philisteismus gesetzt, und suchte als solcher das geistige Leben der Deutschen von Grund aus zu verheeren. Voltaire und Nicolai lassen sich ungefähr so vergleichen, wie in dieser Zeit der französische und deutsche Geist überhaupt eine Parallele darbieten können.

Es schien wirklich, als hätte die Mark auch ihren Voltaire sich erzeugen wollen in diesem Friedrich Nicolai, der später durch Fichte's gewaltigen Zorn unerreichbar schön abgebildet wird, in der merkwürdigen Schrift: Fr. Nicolai's Leben und seltsame Meinungen, wo das setzende Ich Fichte's diesen Nicolai als einen Hund setzt, und ihn in seiner Hundenatur nach allen Formen der Wissenschaftslehre construirt. Friedrich Nicolai gründete im Jahre 1765 die Allgemeine deutsche Bibliothek, die zuerst bis 1791 in 118 Bänden, und 22 Bänden Anhängen erschien, dann in der Fortsetzung als Neue allgemeine deutsche Bibliothek von 1792 bis 1801 in 56 Bänden, und später wieder von 1807 bis 1811, herauskam. Diese Allgemeine deutsche Bibliothek, in welcher die märkische Aufklärung ein kritisches Blutgerüst aufschlug, kann mit ihrer Zeitgenossin, der französischen Encyclopädie Diderot's und d'Alemberts, ungefähr so, wie Blut und Sand, verglichen werden. Beide Institute der Aufklärung aber hatten denselben Plan und Zweck, den Nationalgeist zu entleeren und zu entsittlichen, wenn auch das eine durch die

weltgeschichtlich stürmenden Dämonen, das andere durch die kleinen abgerichteten Teufel der Dummheit und Bosheit, die geschäftig hin und her schwänzelten, um alles höhere Leben der Idee in der damaligen Literatur und Geistesbildung Deutschlands zu untergraben.

In Nicolai war es der Satan der allgemeinen Verständlichkeit, der sich zum Herrscher über das Leben und den Geist aufwerfen wollte, und was sich dieser platten Verständlichkeit nicht fügte, ward von ihm in seiner kritischen Bibliothek als Idee an den Pranger gestellt. Diesen Menschenverstand, der um diese Zeit in Deutschland wie in Frankreich und England, Alles entscheiden will, diesen Menschenverstand sehen wir bald als den gemeinen bald als den gesunden auftreten, und wir haben ihn immer abwechselnd so bezeichnen müssen. Eine gewisse Gesundheit wird auch immer leicht eine Gemeinheit sein. Man kann auch zu gesund sein und sein wollen, und so ging es dem Menschenverstand in dieser Zeit, der sein Leben lieb hatte, und es darum verlieren sollte.

In seiner kritischen Bibliothek schlachtete Nicolai ganz handwerksmäßig die Opfer ab, die ihm in der Welt der Idee gegenüberstanden. Fast ebenso unermüdlich und vielthätig wie Voltaire, ist Nicolai jedoch kein Ritter, kein Held wie dieser, sondern nur der Freiknecht seines Standpunctes, den nur das Genie der Unverschämtheit zu einer gewissen Höhe emporsteigen läßt. In seiner plumpen Sicherheit nicht aus dem Sattel zu heben, trabt er auf dem Klepper seines gemeinen Verstandes durch Dick und Dünn, er reitet in das Land der wahren Nützlichkeit, er kehrt unterwegs tausendmal in den gemeinen Schenken der empirischen Consequenz ein, trinkt sich aber niemals um seinen Verstand, indem er vielmehr an den Dichtern und Idealisten seiner Zeit beständig das Laster des Rausches zu bemerken

hat. Während er die ganze Welt für betrunken hält, ist er der einzig nüchtern gebliebene in derselben, und statt über diesen schrecklichen Zustand zu verzweifeln, stellt er sich selbst vielmehr hochmüthig als das wahre Musterschaaf der Schöpfung darin auf. Mit der vornehmen Verachtung gegen die Idee, welche er affectirt, bringt er es aber doch nur zu jenem Bauernstolz, der seine eigene Blöße nicht decken kann. In Nicolai erscheint die Aufklärung zugleich als die Mutter der Nützlichkeitstendenz, und während die französische Aufklärung als politische Revolution endigte, und darin eine Anwendung des gesunden Menschenverstandes auf das Nationalleben machte, zog die berliner Aufklärung zuletzt im Lande herum betteln, sie bettelte sich lauter kleine Nützlichkeiten zusammen, und suchte das Leben, dem sie Gott, Geist und Wissenschaft genommen, auf den Nutzen zu stellen.

Der eigentliche Philosoph der märkischen Aufklärung aber wurde Moses Mendelssohn (1729—1786), ein gediegener und ächt humaner Charakter, als Denker zwar auf den Standpunct der wolfischen Philosophie beschränkt, deren Plato man ihn nannte, aber doch von wohlthätigem Einfluß auf die geistige Bildung seines Zeitalters und auf die Entwickelung schöner und geschmackvoller Formen für den philosophischen Gedanken. Die Mendelssohn'sche Philosophie war der Versuch, aus der Vernunftreligion des achtzehnten Jahrhunderts ein klares und edles Lebenssystem zu schaffen, und dies gelang ihm, soweit es dem raisonnirenden Verstand, welcher das ausschließliche Organ Mendelssohn's war, überhaupt gelingen konnte. Seine philosophische Bedeutung ist wohl zum Theil von seinen Freunden überschätzt worden, namentlich auch von Lessing selbst, den Herr Moses (wie Mendelssohn in diesem Kreise immer genannt wird) im Grunde niemals recht begriffen hat,

wie auch Mendelssohn's verkehrte und etwas schwache Aeußerungen über Lessing's Spinozismus beweisen. Seinen philosophischen Standpunct begründete Mendelssohn besonders in seinem „Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele" (Berlin 1767) und in seinen „Morgenstunden" (Berlin 1785). Zu einer Reform des Judenthums auf freier geistiger Grundlage stellte Mendelssohn die ersten bedeutenden Momente fest, vornehmlich in seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum." (Berlin 1783.) —

Die deutsche Poesie verbreitete sich im achtzehnten Jahrhundert in eigenthümlichen Gruppen, welche, zunächst durch lokale Verhältnisse zusammengeführt, zu einer selbstständigen literarischen Bedeutung sich ausprägten und eine besondere Phase der deutschen Literatur darstellten.

Einen vorherrschend lyrischen Charakter hatte der Dichterbund in Göttingen, der aus einem gemüthsinnigen poetischen Streben, und aus der ächten literarischen Lust deutscher Jugend, hervorgegangen war. Die bedeutendsten Theilnehmer an dieser dichterischen Vereinigung waren Hölty, Voß, die Brüder Christian und Leopold Grafen von Stolberg, Miller, Bürger und Boje, welcher letztere eigentlich, obwohl dem Talent nach am geringsten begabt, doch durch ein glückliches und tüchtiges Naturell der Vereinigungspunct dieses sogenannten „Hainbundes" wurde. Das bedeutendste poetische Talent unter Allen hatte ohne Zweifel Ludwig Heinrich Christoph Hölty (1748 bis 1776), der Dichter der Abendröthe und des tiefsten Naturgefühls, der in einer ungemein harmonischen Form, welche durch die Studien des klassischen Alterthums gebildet war, die wunderbarsten Gebilde der Elegie und

Idylle hinzauberte. Dieſe ſchwärmeriſche Naturpoeſie, auf einen weichen ſanften Charakter geſtützt, zuweilen von der beſtimmten Vorahnung eines frühen Todes durchhaucht oder auch von ſchwindſüchtigen Nervenerregungen geiſterhaft angeweht, zeigt ſich zugleich in ihrem innerſten Weſen kernhaft und gedankenvoll. Die Hölty'ſche Poeſie hat nicht dieſe weichliche Zerfloſſenheit, welche ſeine Nachahmer, die zum Theil populairer geworden ſind als er, darunter beſonders Friedrich Matthiſſon, zum eigentlichen Charakter der Naturdichtung machten.

Aus mehr gelehrtem als urſprünglich poetiſchem Stoff waren von vorn herein die dichteriſchen Beſtrebungen von Johann Heinrich Voß (1751—1826) zuſammengeſetzt. Zwar verſuchte er ſich mehrfach in eigenen dichteriſchen Arbeiten, beſonders in Oden und Liedern, die ſich oft durch einen kraftvollen Schwung und eine friſche, tüchtige Auffaſſung wirklicher Lebensverhältniſſe auszeichnen, aber ihre Poeſie mehr in der Sprache und in der äußern Form, als im Inhalt haben. Seine Meiſterſchaft in der Poeſie der Sprache konnte er beſonders in ſeinen Epoche machenden Ueberſetzungen von Homer, Virgil, Horaz, Heſiod, Theokrit u. ſ. w. bethätigen; als Dichter aber erreichte er ſeinen Höhepunct in der „Luiſe" (zuerſt 1783 im „Hamburger Muſenalmanach" und 1795 in vollendeter Geſtalt), worin er, was im Grunde das Streben des ganzen Hainbundes war, die antike Form mit deutſcher Gemüthsidyllik zuſammenwarf und zu einem Ganzen zu vereinigen ſtrebte.

Mit dieſen Dichtern blühte zugleich die Zeit der Muſenalmanache in Deutſchland empor. Dieſe gemüthlichen Stelldicheins der deutſchen Poeſie drücken die harmloſe Literaturſeligkeit der Deutſchen im achtzehnten Jahrhundert auf eine ſehr bezeichnende Weiſe aus. Der erſte „Muſenalmanach" war der göttinger, welchen Fried-

rich Wilhelm Gotter (1746—1797) der Verfasser vieler damals beliebter Singspiele, und Heinrich Christian Boje (1744—1806) zuerst im Jahre 1770 zusammen herausgaben. Die folgenden Jahrgänge, bis 1775, gab Boje allein heraus, worauf ihn der Dichter Leopold Friedrich Günther von Göckingk (1748—1828) bis zum Jahre 1778 fortsetzte. Einen neuen Musenalmanach gab Johann Heinrich Voß seit 1776 heraus, welcher gewöhnlich der hamburgische genannt wird, und der seiner Zeit so viel einbrachte, daß der Herausgeber darauf heirathen und eine häusliche Einrichtung begründen konnte. Dem „hamburger Musenalmanach" (1776—1800) hatte sich auch Göckingk angeschlossen, worauf Bürger im Jahre 1778 die Fortsetzung des göttinger Almanachs übernahm.

Der letztgenannte Dichter, Gottfried August Bürger (1748—1794) hatte einen mächtigen Ansatz genommen, ein deutscher Volksdichter zu werden, und in seinen Balladen und Liedern fließt oft ein ursprünglicher Quell volksthümlicher Begeisterung, die frische, pralle, gesunde und lebensübermüthige Gebilde hinstellt. Aber in dem drangvollen und stürmisch bewegten Gemüth dieses Dichters waren die Elemente nicht klar und bestimmt genug gesondert, um die heitere und sonnige Blüthe ächter Volkspoesie darin gedeihen zu lassen. Doch hat er namentlich in seinen Liedern oft den deutschen Volkston in wunderbarer Kraft und Herrlichkeit getroffen. Ein unglückliches und mannigfach zerschelltes Leben brachte aber viel Trübes, Eckiges und Gewaltsames auch in seine Poesie, und ließ ihn sich maaßlos überstürzen, wo er im Gefühl der ihm verliehenen Macht recht aus dem Vollen greifen wollte.

Ein mäßiger angelegtes Talent war Matthias Claudius (1743—1815), der als Volksdichter und

Volksschriftsteller eine große populaire Wirksamkeit erlangte, besonders durch den von ihm herausgegebenen „Wandsbecker Boten", in dem er den größten Theil seiner Arbeiten zuerst veröffentlichte, welche er nachher unter dem Titel: „Asmus omnia sua secum portans, oder: Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten" (Hamburg 1775—1812) sammelte. In Claudius ist ein gesunder Volkshumor lebendig, der auf den einfachen und natürlichen Menschenverstand sich stützt, und mit hellem und klarem Auge die Dinge der Wirklichkeit um sich her betrachtet und nach ihrem rechten Maaß und in ihrem rechten Lichte bestimmt. In diesem Sinne, als eigentliches Organ der Volksansicht, wirkte er lange zur Heranbildung einer freien, edlen und patriotischen Denkart im deutschen Volke, bis er zuletzt plötzlich den entgegengesetzten Ton anschlug, und aus einem Vertheidiger der Toleranz, der Preßfreiheit und der religiösen Aufklärung zu einem Bekämpfer und Verkleinerer derselben wurde. Seine Sprache sucht sich durch einige Gewaltsamkeiten, die in Abkürzungen und Zusammenziehungen bestehen, im Stil des Volkscharakters zu halten, was nicht immer einen glücklichen Eindruck bei ihm macht.

Dem Dichterbund in Göttingen gehörte auch Johann Anton Leisewitz (1752—1806) an, der durch sein Trauerspiel „Julius von Tarent" (Leipzig 1776), welches sein einziges Werk blieb, sich einen berühmten Namen in seiner Zeit machte. In diesem Stück hat er sich jedoch nur als einen geschickten Nachahmer der Lessingschen Dramatik gezeigt. Wäre ihm eigene Production vergönnt gewesen, so würde er nicht ein ganzes Leben hindurch, und in einer Zeit, wo die literarische Production so große Gunst für sich hatte, ein so consequentes Schweigen haben beobachten können.

Eine andere bedeutungsvolle Gruppe der deutschen Literatur haben wir jetzt in Weimar aufzusuchen, diesem kleinen, an sich ganz unhistorischen Ort, wo um diese Zeit die höchsten literarischen Talente Deutschlands ihre Ausbildung erhielten, aber getrennt von aller politischen Nationalbedeutung, während wiederum in Potsdam auf dem Thron des großen Königs das werdende historische Element dieser Zeit sich von der geistigen Seite der deutschen Nationalität und ihrem Fortschritte abgewandt gezeigt hatte.

In stiller Pflege regte sich hier in Weimar ein geistiges Gedeihen, das immer bedeutsamer in das Leben des übrigen Deutschlands übergriff, und unter den Schutz einer großgesinnten geistvollen Frau gestellt war, der Herzogin Amalia, die zuerst Wieland zum Erzieher ihres Sohnes Carl August, des nachherigen genialen Landesfürsten, berufen hatte. Herder kam erst im Jahr 1776 nach Weimar, etwas früher Goethe, nachdem kurz zuvor Carl August die Zügel der Landesregierung übernommen. Schiller war der Späteste, der sich diesem auserlesenen Verein anschloß. Andere Geister, wie Knebel, Einsiedel, Seckendorf, Musäus, Bode, Böttiger, halfen diesen Kreis nach mehreren Seiten hin vervollständigen. Die hier in Weimar sich darstellenden Verhältnisse scheinen zugleich einigermaßen wichtig für die Begriffe von den Ständeunterschieden in Deutschland. Denn das geistige Verdienst hatte hier auch in seiner Beziehung zur Gesellschaft eine Geltung zu gewinnen angefangen, die bis dahin ihm nichts allgemein Zugestandenes war, und man sah das Talent nun zuerst in eine vertraute Nähe zu Fürst und Thron treten, in der es auf die siegreichste Weise die Vermittelung sonst noch so scharf getrennter Lebenselemente übernahm. Aber aus solchen Verhältnissen hätte in dieser Hinsicht dennoch mehr werden können, als wirklich daraus

wurde. Der aristokratische Geist dieser Zeit war noch zu mächtig. Die Genies, welche die demokratische Natur ihres Ursprungs hinauserhoben hatten bis zum genauen Freundesumgang mit Fürst und Fürstin, wurden vielmehr Aristokraten. Sie ließen sich adeln, wurden geadelt oder mußten geadelt werden. Es war die geadelte deutsche Literaturperiode, und die berühmt gewordenen Männer derselben, die beinahe Alle bürgerlicher Geburt waren, hielten es dann fast für eine Sache des öffentlichen Anstandes, nicht länger als Bürgerliche zu erscheinen. Nicht so gut hatte es Klopstock in Karlsruhe an dem Hofe des Markgrafen von Baden, des nachherigen Großherzogs Carl Friedrich, gefunden. Denn bei aller Gefälligkeit, die man gegen ihn am Hofe hatte, und bei der vorzüglichen Auszeichnung seiner Person, ließ es doch hier die alte Hofetikette noch nicht zu, ihn anders denn als einen bloßen Legationsrath zu behandeln, womit jedoch Klopstock keineswegs zufrieden war, sondern er reiste nach wenigen Tagen, sogar ohne Abschied zu nehmen, von Karlsruhe wieder ab.

Wir wollen bei diesen Männern der weimarischen Literaturperiode zunächst den Zusammenhang hervorheben, den auch diese Geister mit der allgemeinen Denkart ihres Zeitalters, mit der materialistischen Gesinnung desselben und mit der Zerfallenheit des religiösen Bewußtseins, an den Tag legen mußten. Dies bekundete sich auf dieser Seite des deutschen Geisteslebens sehr merkwürdig durch die eifrige Wiederaufnahme eines alten Gedichts, der Bücher des Lucrez von der Natur der Dinge, dessen Philosophie — die Weisheit des Epikur — eine Zeitlang entschieden die Philosophie des weimarischen Lebenskreises war, und mehreren dieser Geister, besonders in der naturalistischen Auffassung aller Gegenstände des Denkens, in Fleisch und Blut übergegangen war. Mit der Uebersetzung des Lucrez hatte

ſich Karl Ludwig von Knebel, dringend aufgefordert von allen Uebrigen, in dieſer Zeit (in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts) zu beſchäftigen angefangen, obwohl er erſt nach faſt dreißig Jahren mit dieſer Arbeit, die ſeine beſte und verdienteſte wurde, zu Stande kam, nachher aber noch ſein ganzes Leben hindurch unaufhörlich daran beſſerte, und ſich mit dieſen Ideen zu ſchaffen machte. Es war ſeltſam genug, daß ein Dichter und Denker, wie der epikureiſche Lucrez, deſſen Lehren und Geſinnungen in ſeinem Weltalter ebenfalls eine in der Auflöſung begriffene Menſchheitsperiode darſtellten, eine ſo große und innere Wichtigkeit bei dieſen Geiſtern erlangen konnte. Goethe ſelbſt ging einmal ernſtlich damit um, ein ähnliches Werk ganz in der Weiſe des Lucrez zu dichten, wobei er die Knebel'ſche Ueberſetzung als Grundlage benutzen wollte. So erzählt wenigſtens Knebel ſelbſt in einem Briefe an Matthiſſon (in Matthiſſon's literariſchem Nachlaß, Th. 3. S. 8.). Die Andern, und darunter auch Knebel, trugen ſich mit gleichen Entwürfen, um ihre innere Wahlverwandtſchaft mit der lucreziſchen Natur der Dinge auch in productiven Ergießungen an den Tag zu legen, und Knebel hatte es von dem ganzen Freundeskreiſe gewiſſermaßen wie einen Auftrag der Pflicht überkommen, an die Ueberſetzung zu gehn, zu der er, nach dem Erfolg der im gemeinſamen Wetteifer gelieferten Proben, als der geeignetſte befunden wurde. In der Philoſophie des Epikur, welche Lucrez in ſeinem Gedicht zuſammenhängend und erklärend überlieferte, ſehen wir aus der alten Zeit her die erſte Quelle jener materialiſtiſchen und naturaliſtiſchen Denkart zu uns fließen, die ſpäter in Frankreich, England und Deutſchland ſo mächtig und auf die Ereigniſſe ſelbſt wirkend wieder hervortritt, und es war ein eigenthümlicher ſcharfer Inſtinct der Zeit, welcher Goethe und Knebel auf den Lucrez zurückgetrieben hatte.

In Johann Wolfgang von Goethe (1749 bis 1832) ſtellt ſich uns aber das Geiſtesleben Deutſchlands in dieſer Zeit auf ſeinem Gipfel und in dem Streben nach einer univerſalen Vollendung dar.

Wenn wir heutzutage einen Augenblick lang aufgehört haben, uns an Goethe's Dichtungswelt mit ſo ungetheiltem Sinn, wie ſonſt, hinzugeben, ſo trägt daran die Unruhe des in uns arbeitenden Geſchichtsgeiſtes ſelber die Schuld. Wir haben heut nicht mehr dieſen Ueberwind vor der Geſchichte, wie ihn Goethe ſich zu erhalten gewußt, und wir ſind in allen Dingen und in jeder Betrachtung, die wir unternehmen, heut die hiſtoriſch Ergriffenen. Man hat häufig von der Geſundheit geſprochen, deren Goethe in der von ihm behaupteten Unabhängigkeit ſeiner Perſon von den Bewegungen und Verwickelungen der Geſchichte ſich rühmen konnte, und es gehörte eine Zeitlang zur Bildung des Geiſtes und Geſchmacks in Deutſchland, dieſer vielgeprieſenen goethe'ſchen Geſundheit nachzuſtreben. Die äſthetiſche und geiſtige Bildung eines großen Theils der Deutſchen hat ſich gerade an dieſer Harmonie der Goethe'ſchen Perſönlichkeit, welche ſich ſo künſtleriſch abgeſchloſſen hat gegen die eindringende Qual der Geſchichte, entwickelt. Aber dieſe Phaſe der deutſchen Bildung iſt wieder abgelaufen und die nicht mehr zu bezwingende Fluth der Geſchichte hat ſich darüber ergoſſen. Wir ſind heut gerade in den Lebenstheilen erkrankt, in denen Goethe geſund geweſen, und an der göttlichen Krankheit des hiſtoriſchen Werdens liegen wir darnieder. Ich muß aber darthun, wie die Goethe'ſche Zeit der deutſchen Bildung, dieſe Zeit des literariſchen Eudaimonismus, vorangehn mußte, um die Verjüngung Deutſchlands zu einem hiſtoriſchen Volksleben zu tragen und innerlichſt vorzubereiten. Goethe's Poeſie bezeichnet uns das Bildungsleben des deutſchen Geiſtes in ſeinen

innersten Elementarstoffen. In der deutschen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts war es vornehmlich die Familie und die Persönlichkeit, welche die Gränze der Dichter und des Volkes ausmachten. Einen merkwürdigen Commentar zu dieser damaligen Art zu dichten besitzen wir in Goethe's Selbstbekenntnissen: „Dichtung und Wahrheit", in denen die geniale Persönlichkeit sich so fest in ihren eigenen Mikrokosmos einschließt, daß dieser die wahre Weltgeschichte wird und eine aller weltgeschichtlichen Bewegung überlegene Geltung annimmt. Die allgemeinsten, elementaren Bestandtheile des Lebens, die geselligen Formen der deutschen Wirklichkeit, die plastisch heraustreten sollen, die Conflicte der Sittlichkeit, welche aus den geselligen Culturzuständen sich entspinnen, das Ringen des Geistes mit der Natur und mit den Gesetzen des Universums, dies sind die wesentlichsten Aufgaben der goethe'schen Poesie; und darin beruht zugleich das große kulturhistorische Verdienst dieses Dichters, daß er dies Elementarische des deutschen Geistes mit seinem Alles verarbeitenden Talent aufgenommen und auf die fortentwickelnde Bewegungslinie der Nationalbildung hinausgestellt hat. Goethe's Tod bezeichnet in Deutschland den Abschluß dieser Bildungszeit, die durch ihn ausgefüllt und in der Alles durch ihn erfüllt wurde, bis auf den Geist der politischen Freiheit, der nach ihm zu kommen bestimmt war, der aber nicht eher in der deutschen Wirklichkeit sich niederlassen konnte, als bis diese die goethesche Bildungsstufe durchlaufen und an den schönen goethe'schen Geistesformen sich aus der Barbarei der alten Zeit neu herausgeboren hatte. Die ästhetische und sittliche Grundlage der Freiheit hat die goethe'sche Poesie überliefert, aber das freie Volksleben selbst, das Ideal der Zukunft, saß noch als eine verhüllte Gestalt an ihren Quellen. Die Schönheit ist in Deutschland der Freiheit vorausgegangen als

ihre Verkündigerin, was als ein heilbedeutendes Zeichen für die Reinheit und Aechtheit unſerer nationalen Entwickelung hier begrüßt werden ſoll. In Goethe's Poeſie hat die Schönheit ſich zuerſt in die deutſche Wirklichkeit hineinzubilden geſtrebt, und ihre feinen Gränzlinien gezogen für alle Lebensgeſtaltungen, und dies im Geiſt des helleniſchen Alterthums, das der modernen Welt ſeine Wirkſamkeit lange und auf verſchiedenen Punkten aufgedrungen, aber für dieſe zuletzt keine auserwähltere Individualität hatte finden können, als die goethe'ſche. Aber die heitere antike Weltanſchauung war in Goethe zugleich durchfluthet von dem großen feierlichen Strom des Pantheismus, auf dem Goethe in alle innerlichen Tiefen des Daſeins ſich hinabgeſtürzt, uud den er ſich ſchon frühe aus der heiligen Schaale des Spinoza geſchöpft. Der Hellenismus und der Pantheismus, die als zerſtreute Feuermaſſen bisher in der modernen Welt umhergeflogen, finden hier in dem größten Dichter unſerer Nation ihre Geſtaltung, und treiben ihn an das Werk der Befreiung des deutſchen Geiſtes, von dem er mit gewaltiger Hand ſchon den großen Gliederbau vollführt, den ſchönen Leib zeichnet, und in der Nation gewiſſermaßen die Statue des Pygmalion hinſtellt, die künftig erſt an der Bruſt der Freiheit erwarmend, ſich das volle Leben erringt. Der Hellenismus begabt ihn mit der Macht der individuellen Schönheit, die, wenn ſie das ganze Leben ſich zum Kunſtwerk ausgebildet hat, zuletzt die Krone der künſtleriſchen Vollendung nur von der Freiheit empfängt. Der Pantheismus aber begabt den Goethe mit der Macht der innerlichen Durchdringung, und läßt ihn in der hellen Wirklichkeit ſelbſt das wahre göttliche Geheimniß erkennen, durch dieſe Erkenntniß des göttlichen Lebens der Wirklichkeit aber die Tiefen aufrühren, aus denen das freie und in ſich ſelbſt berechtigte Volksleben

uns emporsteigen soll. Die Freiheit steht in Goethe nur noch als schöne und sittliche Bildung der Persönlichkeit da. Sie mitten im deutschen Volksleben als die herrschende Gestalt zu zeigen, wird die höchste Nationalpoesie der nach Goethe gekommenen Zeit sein.

Je mehr unsere heutige Zeit sich der Erfüllung ihrer höchsten Ziele annähern wird, desto mehr werden wir, statt einen Bruch unserer Bildung mit der Poesie Goethe's zu empfinden, in derselben die nothwendige Grundlage der deutschen Geisteszustände erkennen. Die Freiheit des deutschen Volkslebens, die in unserer Brust erwacht ist und in allen unsern Lebensformen drängt, sie muß sich nach ihren höchsten Siegen auch mit dem durch Goethe gefundenen Gesetz der Schönheit im deutschen Leben wieder zu vermählen trachten. Ermangelte Goethe des eigentlich germanischen Geschichtsgeistes, und darum auch des christlichen Sinnes, so müssen wir ihn doch als den Urheber und Helden derjenigen Bewegung des deutschen Geistes anerkennen, die in uns, den Erben Goethe's, historisch und religiös sich vollenden und den wahrhaft substantiellen Inhalt der Wirklichkeit erobern soll! In diese ersten ursprünglichen Bewegungen des deutschen Geistes zu diesem Ziel wollen wir uns jetzt durch rasche Vergegenwärtigung der hauptsächlichsten Werke Goethe's zurückversetzen.

Die beiden merkwürdigen Gegensätze des Ethischen und Physischen, der sittlichen Welt der Persönlichkeit und der natürlichen Gesetze des Universums, treten bei Goethe zuerst im Götz von Berlichingen als deutsche Historie auf Dies Stück war der erste kühne Wurf des jungen Genies, das, an seinem Stoff den Kampf zwischen alter und neuer Zeit malend, diesen in dem nämlichen Moment durch sich selbst begann und ankündigte. In dem deutschen Ritter Götz ist es die physische Naturkraft der Geschichte

ſelbſt, die das Ideal der Sittlichkeit und Freiheit in ihre eigene geſunde Stärke ſetzt. Aber dieſer unvermittelte Zuſtand, wo nur auf der rohen Naturſtufe das phyſiſche Element gleichbedeutend mit dem geiſtigen ſich erweiſt, in der Geſchichte die Zeit des Fauſtrechts, dieſer Zuſtand kann nicht dauern, ein neues Weltalter des Geiſtes bricht herein, und beginnt ſeine Wirkſamkeit mit den negativen Zuſtänden der Trennung, die es in das ganze Leben bringt. Wie ſich in dem religiöſen Bewußtſein der Reformationszeit das Reich der Gnade entſchieden gegenübergeſtellt hatte dem Reich der Natur, ſo begannen nach dieſem großen feindlichen Riß, welcher in die Einheit des Geiſteslebens gethan worden, alle Lebensäußerungen des Geſchlechts ſich unruhig und ewig unbefriedigt innerhalb dieſes Gegenſatzes zu bewegen. Der moderne Unfrieden, welcher in dieſer Spaltung zwiſchen Natur und Geiſt wie eine reiche Giftblume emporgeſchoſſen war, er geſtaltete ſich in der zweiten Production Goethe's recht aus der wogenden Tiefe der deutſchen Bruſt heraus. Wir ſehen den jungen Werther in ſeinen Leiden, und dies ſind die Leiden der deutſchen Jugendbruſt überhaupt, die ſich um dieſe Zeit in ihrer ganzen Innerlichkeit entfeſſeln wollte, und an die Unendlichkeit der Natur und der Liebe inbrünſtig ſich erſchloß. Aber dies Erſchließen der deutſchen Bruſt mußte hier noch ein ungeheurer Schmerz ſein, und ſtellt vor Deutſchland mit zerſchmetternder Wahrheit den Untergang der um ihre Ideale ringenden Perſönlichkeit hin. Dies große Naturgemälde iſt die wahre Tragödie des deutſchen Gefühls, das hier in ſeinen eigenen Flammen erſticken muß, und gar keinen rettenden Ausweg finden kann in das wirkliche Leben, mit dem es zerfallen iſt. Die ganze Wirklichkeit iſt dem Werther aufgegangen in ſeiner Liebe, die alle anderen Ideale des Lebens in ſich aufgenommen

und beschlossen hat. Diese den ganzen Lebensinhalt verzehrende Liebe, der ihr eigener Gegenstand entgeht, ist der unversöhnte deutsche Geist, der seine wahre Wirklichkeit noch nicht gefunden und der deshalb in diesen himmelschreienden Dissonanzen auf sich selbst zurückgetrieben wird und in sich zusammenstürzt. Aber durch diese wühlenden Mißklänge läßt sich doch schon leise und von fernher ein Ton der Harmonie vernehmen, der hier über Goethe's Harfe zittert, und der in tiefen Grundaccorden die Versöhnung und Vermittelung andeutet, welche von der goethe'schen Poesie über Deutschtand ausgehen soll. Die allnährende Natur ist es, in der Werther, heimathlos geworden in der Wirklichkeit, die große ursprüngliche Heimath des Menschengeistes wiedersucht, aber auch sie stößt ihn noch zurück und erscheint ihm nur als das ewig hervorbringende und ewig verschlingende Ungeheuer.

Die verloren gegangene Einheit des Geistes mit der Natur wiederzufinden, hat der Dichter im Faust die höchsten Flügel der Dichtung ausgespannt. Er nimmt hier gewaltig treffend die alte Volksmythe auf, welche beziehungsreich an diejenige Zeit des germanischen Geisteslebens sich anknüpft, wo dasselbe sich in seine Gegensätze zerspalten hatte und wo die Wissenschaft als ein neues Gährungselement in das moderne Volksleben eingedrungen war. So ist Faust der Mann der deutschen Wissenschaft, der das Universum in allen seinen Lebenstiefen ergründen will, der aber, am Wissen verzagend, sich der Magie hingegeben hat, um die unendliche Einheit des Geistes und der Natur durch sie zu erfassen. Die Magie soll die Pforten des Geisterlebens erschließen und die wirkende Natur mit ihren geheimnißvollen Kräften seinem Schauen enthüllen. Es ist im Faust derjenige pantheistische Drang des Erkennens, der im Universum sich und in sich

das Universum erfassen will, es ist die Tragödie des wissenden Geistes, die sich hier abspielt. In diesen Drang des Geistes, sich absolut eins setzen zu wollen mit der Natur und der ganzen Welt des Universums, hat der Dichter den ganzen Gedankenzug des modernen Zeitalters hineinschreiten lassen, und unsere ganze Entwickelung in Staaten und Wissenschaften darin in ein Zauberbild gezwungen. Aber Faust verschmachtet in seiner einsamen Zelle, und die Geister, die er gerufen, machen ihm mit der Zweideutigkeit der Hölle die absolute Erkenntniß erst recht streitig. Die Abscheidung der endlichen Welt von der unendlichen, über die hinweg zur Einheit durchzudringen das göttliche Streben der Wissenschaft ist, die aber Faust verzweifelnd von sich geworfen, diese Abscheidung trägt für den Menschengeist die wahre Hölle in sich, und auf diesem Punct läßt deshalb der Dichter den Teufel erscheinen, der sich des Faust anzunehmen kommt. Der Teufel wird hier, wie immer, gezeugt aus jener ewigen Feindschaft zwischen dem Endlichen und Unendlichen, und er steigt als der mächtige Fürst dieser Welt aus jenem Abgrund des Dualismus heraus, der die Welt in zwei Hälften zerschlagen, in zwei Reiche getrennt hat, in das überirdische Reich Gottes und in das Reich des endlichen Menschenlebens. Der wahre Drang der Wissenschaft, in dem Endlichen das Unendliche zu begreifen, war bei Faust in jene schwarze Kunst umgeschlagen, welche das Unendliche in die Endlichkeit herabzuziehen sich vermißt. Das von sich selbst abgefallene Unendliche ist aber die eigentliche Endlichkeit, welche der Immanenz Gottes sich entäußert hat, und darum die dem Teufel verschriebene Wirklichkeit oder den Teufel selbst in Person darstellt. Faust tritt nun unter dem Schutzgeleit des Teufels seine Wanderung in das grüne blühende sinnliche Weltleben hinein an, als dessen gestaltendes Prinzip sich

hier der böse Dämon erweist. Wir sehen den herrlichen Geist des Faust der Endlichkeit überantwortet werden und in ihren Formen sich auflösen. Den Teufel hat Goethe hier in seinem ursprünglichen Wesen durchaus der biblischen und christlichen Vorstellung gemäß auftreten lassen, in sofern Mephistopheles Gott schlechthin unterworfen erscheint, und zunächst als der Versucher und Dränger des Menschengeistes, um denselben im Kampfe sich bewähren zu lassen, sich geltend macht. Aber darin hat sich die goethe'sche Vorstellung des Bösen auch wieder entschieden von der christlichen abgetrennt, insofern der Satan und die ganze dazu gehörige Dämonologie bei dem Dichter nicht als das selbständige Reich sich zeigt, als welches es im Christenthum ursprünglich angenommen ist. Die ursprüngliche christliche und kirchliche Vorstellung bedarf des Teufes, den zu besiegen und dessen Werke zu zerstören Christus in die Welt gekommen ist. Das Böse ist nach dieser Anschauung eine ursprüngliche Weltkraft, die für sich selbst so mächtig werden kann, daß Gott selbst sich in einen Kampf mit ihr einzulassen hat, um sie wieder sich zu unterwerfen. Goethe hat sich in seiner Zeichnung des Mephistopheles schon jener pantheistischen Vorstellung des Bösen angeschlossen, die wir zuerst in der Theodicee des Spinoza ausgesprochen finden, und wonach das Böse und das Gute gleicherweise und als dieselben Begriffe in Gott aufgegangen sind, in dem Bösen aber wesentlich die Kraft des Guten selbst erscheint. Dies ist in der Hegel'schen Philosophie später die nothwendige Negation geworden, die zur Hervorbringung des absoluten Begriffs erfordert ist, welche aber Goethe's Mephistopheles in den bekannten Worten ausgedrückt hat: „ich bin ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft." Zu einer Zeit, wo es bei einigen Schülern Hegel's Mode

war, Goethe und Hegel mit einander zu paralleliſiren, hat man mit dieſer Stelle des Dichters großen Prunk getrieben und ſie der Hegel'ſchen Negation vielfach als einen zierenden Schmuck in die Ohren gehangen. Dies iſt der pantheiſtiſche Teufel Goethe's, der bei der Zerſpaltung des Lebens, die er wirkt und aus der allein er mächtig hervorſteigt, doch nur die wahre ewige Einheit des Endlichen und Unendlichen verherrlicht, in welcher Einheit Tiefen und Höhen Alles nur Gott iſt. Bei den Beſtrebungen einer gewiſſen Zeitrichtung aber, uns das hiſtoriſche Chriſtenthum bis auf den Buchſtaben wiederherzuſtellen, muß man ſich wundern, daß man nicht auch den Teufel wieder zu reſtauriren verſucht hat, da nach dem ſtrengen Syſtem der Rechtgläubigkeit die Macht Jeſu Chriſti nur durch die gegenüberſtehende und anerkannte Macht des Teufels vollkommen offenbar werden kann.

Im Werther und im Fauſt hatte Goethe die deutſche Perſönlichkeit untertauchen und ſich auflockern laſſen in den Elementen des Univerſums. Aber dieſe Auflöſung war nur der unendliche Seufzer der ſich befreien wollenden deutſchen Perſönlichkeit, ein Seufzer in das All hinaus, und neue Bewegungen und Bildungen des individuellen Daſeins begannen ſich danach zu erheben. Jetzt erſt wird der eigentliche Roman der Lehrjahre des wirklichen Lebens geſchrieben. Wilhelm Meiſter kommt heran und mit ihm ſchmiegt ſich der aus ſeinen Geiſtesſtürmen erlöſte Dichter freundlich der Fülle des beſtehenden Lebens an. Die warme menſchliche Wirklichkeit umfängt uns wohlthuend, der Kunſttrieb regt ſich zugleich als allgemeiner Bildungstrieb, und als die wahre Formgebung des Lebens, um die es ſich bei dem ſtrebenden Individuum handelt. Die Unendlichkeit der Natur, welche im Werther und im Fauſt rieſenmäßig und zerſtörend in das Leben

des Geistes hineinragt, wird hier durch die ethische Bildungskraft des persönlichen Geistes überwunden, und wird als Stoff mitten in der unendlichen vollen Wirklichkeit des Lebens verarbeitet.

Wie jedoch im Einzelnen das Bildungsbestreben in diesem Roman aufgefaßt wird, darin sehen wir noch entschieden und ausschließlich die Lebensverhältnisse des achtzehnten Jahrhunderts zu uns herantreten, wo Bürgerthum und Adel als so verschiedene und von einander abgesonderte Sphären der Gesellschaft gelten, daß fast nur bei dem letzteren eine freie, sichere und gebildete Form des geselligen Lebens möglich schien, wovon der andere wie ausgeschlossen betrachtet wurde. Daher traute man damals nur vornehmen Personen einen gewissen Anstand des äußeren Daseins zu, weil sie allein zur öffentlichen Erscheinung berufen schienen. Wilhelm Meister, der daran verzweifelt, die Bildung, welche dem andern Stand schon durch die hohe Geburt selbst angeeignet ist, sich in der beschränkten Lage seiner Bürgerlichkeit geben zu können, entschließt sich daher zur theatralischen Laufbahn, die, außer der Sphäre vornehmer Verhältnisse, ihm noch der einzige Weg scheint, sich für die öffentliche Erscheinung in einer freien und edlen Form zu bilden. Und als er das Theater aus inneren Gründen aufgiebt, wird er wieder zu Ende des Romans vornehmer Gesellschaft genähert, die ihn gleichsam als einen Auserwählten und Begnadigten aus seinem bürgerlichen Kreise zu sich herauf hebt, weil in ihr allein das Heil wahrhaft geselliger Bildung zu finden sei. Ja, durch den Besitz Nataliens wird Wilhelm Meister der adligen Familie selbst einverleibt. Doch verräth der Roman schon dadurch, daß er zum Schluß beide Verhältnisse in einander übergehen läßt, und daß es dem geistigen Talent möglich gemacht wird, den

Sieg über die Schranken der bürgerlichen Gesellschaft davonzutragen, das revolutionnaire Ende seines Jahrhunderts. Die vornehme Bildung wurde aber aus dem Wilhelm Meister heraus lange ein hauptsächliches Thema der deutschen Romandichter. So wünscht sich in einem Romane von Franz Horn ein Dichter, der seiner niedrigen Geburt wegen daran verzweifelt, sich einen vornehmen und freien Anstand beibringen zu können, nichts sehnlicher, als daß sein Vater doch wenigstens ein Hofrath möchte gewesen sein, damit ihm ein gutes und standesmäßiges Betragen schon als unverwüstliches Erbstück gewissermaßen angezeugt wäre. In den Wahlverwandtschaften Goethe's tritt aber das Leben der Natur noch einmal mächtig in das geistige und sittliche Menschenleben hinüber. Dieser Roman, welcher aus einer Betrachtung der Physik hervorgegangen, und die physikalischen Gesetze der Anziehung und Abstoßung so merkwürdig in das ethische Gebiet hinüberspielen läßt, hat gewissermaßen die Aufgabe, in den geordneten Formen des Lebens die Einheit des Naturgesetzes mit dem Gesetz des geistigen Lebens zur Anschauung zu bringen.

Dies Bestreben, das Natürliche mit dem Geistigen zu identificiren, müssen wir nun als einen allgemeinen Geistesdrang dieses Zeitalters überhaupt erkennen, und es wird uns dies Verhältniß nach zwei Richtungen hin auch in der deutschen Philosophie mächtig entgegentreten. Die ethische Bildungskraft des Ich, welche Goethe schon im Wilhelm Meister wie in seinem eigenen Leben, als die eigentliche Bezwingung des wogenden Naturelements hat auftreten lassen, erhält durch die Fichte'sche Philosophie ihre wissenschaftliche Begründung, und entwickelt sich darin zu dem substantiellen Ich, das selbstherrlich aus sich die Welt erschafft. Die Immanenz der Natur und des Geistes aber, die im Faust auf der phantastischen Spitze der Magie abgebrochen, wird von

Neuem als Wiſſenſchaft aufgenommen in der Schelling'ſchen Naturphiloſophie, und entwickelt ſich in ihr wiſſenſchaftlich zu der abſoluten Identitätslehre, die, wenn ſie früher dageweſen wäre, vielleicht den Fauſt vom Teufel gerettet hätte. So ſehr aber lag dieſe Richtung der Immanenz von Geiſt und Natur in dem Innerſten der Zeitgenoſſen ausgeſprochen, daß Johann Kaspar Lavater (1741—1801), der gläubige und erleuchtete Seher in Zürich, eine neue Wiſſenſchaft, die Phyſiognomik, darauf begründen und ſich Anhang dafür gewinnen konnte. Die bedeutenden und ſchaffenden Geiſter alle, die damals zur Heraufführung einer neuen Epoche entſtanden waren, bildete Lavater ab in ſeinen „Phyſiognomiſchen Fragmenten zur Beförderung der Menſchenkenntniß und Menſchenliebe“ (Leipzig und Winterthur 1775—78) und erklärte die Uebereinſtimmung ihrer organiſchen Formen mit ihren geiſtigen Eigenſchaften. In Goethe's Kopf namentlich hatte er ein Muſterbild der höchſten Vollendung aufgeſtellt. Wenn ein Gott ſich hätte organiſch verleiblichen wollen, ſo würde er, nach dieſer Lavater'ſchen Entwickelung, nur die goethe'ſchen Körperformen als die würdigſten ſich haben erwählen können!

Die rein menſchliche und geſellſchaftliche Seite des Lebens weiſt ſich aber in Goethe's Anſchauungs- und Dichtungsweiſe als die ausſchließliche und überwiegende gegen alle anderen Anforderungen des Daſeins. In dem Schauſpiel die natürliche Tochter iſt es das Abſtractum einer Heilighaltung der bürgerlichen Geſellſchaftsform und Geſellſchaftslehre, zu deren Verſöhnung und Ausgleichung jedes Opfer nothwendig erachtet wird, und im Taſſo tritt der Dichter als ſolcher ſelbſt hervor, ein Schooßkind ſeiner Träume, in einer launenhaften Zerſpaltung zwiſchen Dichter und Menſch, zwiſchen Innen und Außen, zwiſchen Welt und Gemüth befangen. Denſelben Zwieſpalt ſtellt auf andre

Weiſe und auf anderm Gebiet der Egmont dar. Hier iſt es, merkwürdig genug, die Geſchichte, welche ſich in Conflict mit dem individuellen Gemüth zeigt, indem eine liebenswürdige und auf das perſönliche Lebensbehagen geſtützte Natur von dem Ernſt der hiſtoriſchen Verwickelungen geknickt wird und unter dieſer Macht zu Grunde geht. Man hat ſonſt gerade bei dieſer Dichtung, ſowohl in der Zeichnung des Alba, als auch in der Behandlung der Volksſcenen den politiſchen und hiſtoriſchen Inſtinct Goethe's zu bewundern gehabt, und es iſt auch ſonſt wohl klar, daß es Goethen an hiſtoriſchem Sinn und Verſtändniß überhaupt nicht gefehlt, von deſſen tief greifenden Combinationen ſelbſt die Farbenlehre ihre Spuren aufgewieſen hat. Aber wie er die hiſtoriſche Wirklichkeit dem poetiſchen Talent gegenüber verſtand, davon liefert eben der Egmont, der am meiſten unter ſeinen Werken dieſer Realität der Geſchichte ſich hingegeben, den Beleg zu Ungunſten des Hiſtoriſchen. Das Hiſtoriſche iſt hier das harte und rauhe Element, von welchem der Held, der Mann des feinen und ſchönen Lebensgenuſſes, feindlich darnieder geworfen wird.

Wenn wir aber oben aus dem Wilhelm Meiſter vorugsweiſe die Elemente des achtzehnten Jahrhunderts herauszukehren geſucht, ſo dürfen wir auch das rationaliſtiſche Raiſonnement nicht unerwähnt laſſen, das in dieſem Roman ebenfalls eine Rolle ſpielt und ſich beſonders über Zufall und Schickſal, und welches von beiden denn eigentlich die Welt regiere, oft auf eine ſehr ſeltſame Weiſe Luft macht. Das Rationaliſtiſche giebt ſich vornehmlich darin kund, daß dem leitenden menſchlichen Verſtand die Entſcheidung über den Bau und die Einrichtung des Lebens gegeben wird, und das Walten des Schickſals erhält wohl beſonders um deswillen eine ſo vornehme und faſt ſpöttiſche Abweiſung, weil die lebensweiſe Erziehungsgeſell-

schaft, in ihrer geheimnißvollen und weitreichenden Wirksamkeit vom Thurm, selbst nicht ungern das Schicksal spielen möchte. In dieser Erziehungsgesellschaft, welche den Hintergrund des Goethe'schen Romans bildet, verkörpert sich zugleich das Prinzip der sogenannten Menschenkenntniß, die im achtzehnten Jahrhundert ein so beliebtes Capitel war und fast wie eine besondere Berufswissenschaft getrieben wurde, in welchem Sinne besonders der Freiherr von Knigge (1752—1796) sein vielgelesenes Werk „über den Umgang mit Menschen" geschrieben hatte. In Goethe's Wilhelm Meister aber sollen wir nun jene Herren von der geheimen Erziehungsgesellschaft sämmtlich für vollendete Menschenkenner gelten lassen, wie den durch seine Lebensweisheit imponirenden Abbé, den kalten spöttischen Jarno, den egoistischen nur auf Genuß raffinirten Lothario, welche die Menschen nicht anders als unter der Kategorie der armen Teufel betrachten, weil sie scharfen Verstand und Kaltherzigkeit genug besitzen, sie überall in ihren Schwächen zu belauern und ihre Verlegenheiten für sich zu nutzen. Diese Menschenkenner betheiligen sich im Grunde selbst an der Kategorie der armen Teufel, denn darin beruht ein gewisses Mißverhältniß in dem Goethe'schen Roman, daß Wilhelm Meister zu Ende fast gezwungen wird, solche Charaktere als höchste Muster der Bildung anzuerkennen, ja sich selbst nach ihnen zu bilden, welche in der Darstellung und Ausstattung vom Dichter so vernachlässigt sind, daß sie nicht einmal als entschiedene Charaktere, viel weniger als musterhafte Bildungen für das Leben angesehen werden können. In diesen etwas dürftigen Aushülfen des Romans, wie in der ganzen geheimen Erziehungsmaschinerie, welche ihn leitet, zeigt sich aber der wesentliche Grundmangel, welcher dem Roman des achtzehnten Jahrhunderts eigen sein mußte. Es ist der Staat und das historische Völkerleben, welche

dem ſich entwickeln wollenden Helden zu ſeiner Bildung abgehen. So richtet in naiver Weiſe Bettine, in welcher ſich die Oppoſition der romantiſchen Schule mit Liebesinbrunſt an Goethe anklammert, an dieſen die Frage: warum er denn nicht ſeinen Wilhelm Meiſter zum Schluß in hiſtoriſche Verwickelungen gebracht, und z. B. in eine Revolution, wie den Tyroler Aufſtand hineinverſetzt habe?

Wie aber Göthe zuerſt einen gebildeten Ton der Geſelligkeit anſtimmte, ſo war er auch der erſte deutſche Poet, welcher weibliche Geſtalten mit ſolcher Bedeutung in den Kreis der Dichtung führte, daß dadurch der Einfluß, welchen das Weibliche auf anmuthige Formen des Lebens und eine liebliche Bildung der geſelligen Verhältniſſe ausübt, mit einem bisher noch nicht gekannten Zauber der Darſtellung geltend gemacht wurde. So erſcheinen dem nach Wahrheit ſtrebenden Wilhelm Meiſter die weiblichen Geſtalten, die ihm abwechſelnd begegnen, recht als Ideale deſſen, was er will und ſucht. Die zärtliche Mariane feſſelt ihn, aber er iſt zu einem höhern Ziel berufen, als die Richtung iſt, welche die theatraliſche Geliebte darſtellt. Philine kann nur das Ideal eines luſtigen Lebensphiloſophen ſein, und als ſolche gehört ſie dem blonden Friedrich eigen, aber zwiſchen Thereſen und Natalien mag Wilhelm Meiſter anfangs ſchwanken. Thereſe iſt das Ideal eines reinlichen und gefälligen Materialismus, in dem ſich's wohl ſicher und heimiſch leben läßt; doch Natalie iſt das ſeelenvolle Bild der edelſten und lieblichſten Lebensform, ſoll es wenigſtens ſein, wenn ſie auch in der Darſtellung in zu flüchtiger Erſcheinung hervorgetreten; ſie ſtellt zugleich die Richtung eines feinen und vornehmen Lebens dar, zu der ſich der glückliche Wilhelm durch ſie emporſchwingt. In der Gräfin aber, welche den bürgerlichen Wilhelm umarmt und küßt, zeigt ſich ſchon

ein Privatvortheil, welchen der revolutionnaire Geist gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts erringt.

Wie nun im Wilhelm Meister das Streben nach einer vornehmen Bildung das Ziel ist, so treffen wir in den Wahlverwandtschaften auf schon völlig ausgebildete gesellige und gesellschaftliche Verhältnisse. Die Personen, die sich uns hier zeigen, haben an der geselligen Form ihrer Bildung nichts mehr zu entwickeln übrig, sie haben früher, wie der Dichter zur Zeit des Romans selbst, schon am Hofe gelebt, und ein guter und feiner Ton ist ihnen zur Natur geworden. Aus den geselligen Scenen dieses Romans spricht daher, mit einer großen Wohlbehäbigkeit der Darstellung, alle Bequemlichkeit und Freiheit des vornehmen Anstandes, und auch die Kälte desselben macht sich fühlbar. Aber auf eine neue Weise hat der Dichter hier, in Bezug auf das Hauptthema des Romans, die geselligen Verhältnisse des Lebens als solche zu einander aufgefaßt. Er hat sie als entschiedene und nothwendige Formen des Daseins in ihrer ethischen Heiligkeit und Unverletzlichkeit gesetzt, wie sie als Familienverhältnisse in einer göttlichen Ordnung bestehen, oder bestehen sollen. Indem der Roman die Unantastbarkeit dieser Verhältnisse durch die entsetzlichen Folgen ihrer willkürlichen Auflösung darstellt, macht er allerdings das Recht und die Rache der Sittlichkeit mit einer Strenge geltend, welche den Gesetzen der christlichen Religion nicht fremd, sondern vielmehr eigenthümlich ist. Aber diese Strenge wird doch zugleich mit einer herben Grausamkeit ausgeübt, welche die Personen des Romans gewissermaßen als Schlachtopfer der Sittlichkeit erscheinen läßt, einer Sittlichkeit, welche schon die Neigung sie zu übertreten, als schuldige That furchtbar ahndet. Ottilie, die zarte seelenvolle Gestalt, folgt unbewußt in ihrer Kindlichkeit der gefährlichen Neigung, welche sie nur wie ein heiterer, un-

ſchuldiger Traum ergriffen hat. Sie wird aufgerüttelt aus dieſem Traum zum Bewußtſein ihres Verhältniſſes, die Nothwendigkeit des Entſagens ergreift ſie ſchrecklich, und ſie iſt dazu entſchloſſen, mit einer himmliſchen Gewißheit ihrer ſelbſt; aber ein tückiſches Schickſal, welches es in antiker heidniſcher Weiſe auf das Elend dieſes Hauſes abgeſehn, läßt ihre Entſagung nicht als eine Wiederherſtellung des moraliſchen Zuſtandes gelten, und Ottilie muß als Kindesmörderin, ja als Selbſtmörderin durch Entſagung und Hungertod untergehn. Der ächten Kindlichkeit Ottiliens gegenüber erſcheint Eduard wie ein verzogenes Kind, das ſeinen Willen haben muß. Er hat viel von einer männlichen Koquette an ſich, eine Eigenſchaft, die man bei mehreren männlichen Geſtalten Goethe's wiederfindet; doch ſöhnt das Unglück, in das ihn ſeine Unmännlichkeit ſtürzt, zum Schluß in ſofern mit ihm aus, als ſich das Gefühl des Mitleids daraus erhebt, obwohl kein großes tragiſches Mitleid. Das Extrem einer ſtrengen Sittlichkeit, das der Dichter in den Wahlverwandtſchaften walten läßt, hat er uns ſonſt eben nicht gezeigt, und er hat die Ehe in ihrer ethiſchen Bedeutſamkeit und Heiligkeit z. B. im Schluß der natürlichen Tochter, und ſonſt, viel herrlicher geprieſen, als auf die negative und tragiſche Weiſe der Wahlverwandtſchaften. —

Auf eine freiere Bildung in der Nation hatten ſchon vor Goethe einige Schriftſteller vortheilhaft hingewirkt, und als ſolche ſind namentlich Wieland und Thümmel zu bezeichnen.

Vor einiger Zeit hat es ein engliſcher Kritiker unſerer Literatur zum Vorwurf gemacht, daß ſich kein höherer Weltton in ihr bemerkbar mache, daß die deutſchen Schriftſteller keine Weltmänner ſeien, und man es ihnen in ihren Productionen anſehe, wie ſie unter verkümmerten Stuben-

verhältnissen, fern von allem öffentlichen Leben, groß geworden. Die deutsche Literatur hat indeß schon frühe Schriftsteller aufzuweisen, welche jenen Vorwurf, so viel Wahres er auch enthalten mag, sehr beschränken dürften. Vielleicht haben die Engländer selbst, ungeachtet ihrer großartigeren und freieren Nationalverhältnisse, uns keinen einzigen ihrer Schriftsteller entgegenzuhalten, welcher so viel feinen Weltton, so viel graciöse Beweglichkeit, so viel durch geistreichen Witz veredelte Vornehmheit und geschmackvolle Art zu leben, in seinen Darstellungen entfaltet hätte als Moritz August von Thümmel (1738 — 1817). Thümmel ist in der That der erste deutsche Schriftsteller, aus dem uns ein wahrer Weltton anspricht, wie er vor ihm in deutscher Rede und Dichtung noch nicht gehört worden war und erst später eben in den Romanen Goethe's sich zu einer noch kunstmäßigeren Form der deutschen Geselligkeit auszubilden strebte. Hofmann und Weltmann in geistreichster Weise, durch vielfache Reisen besonders in Frankreich gebildet, mit nicht gewöhnlichen Kenntnissen ausgerüstet, und zu allem Schönen, das die Gegenwart erzeugt, einen immer offenen Sinn, frohen Humor und Genußlust mitbringend, sieht Thümmel das Leben überall aus unbeengten und erweiterten Gesichtspuncten an, wie er sie in der Gesinnung seiner Zeit und Umgebung nicht als herrschend vorfinden konnte, und es ist in dieser Hinsicht als bemerkenswerth anzuführen, daß Thümmel's Wilhelmine, die alle Pedanterie so liebenswürdig verspottet, bereits im Jahre 1764 erschienen ist, wo deutsches Zopfthum vielleicht gerade seinen Gipfelpunct erreicht hatte. Sein Hauptwerk aber wurde seine „Reise in die mittägigen Provinzen von Frankreich" (Leipzig 1791 — 1805, 10 Bände), in der sein genialer Lebenshumor oft in zügelloser Freiheit, aber stets in anziehender und gefälliger Form sich darstellt. Daß aber

die ehrbaren Deutſchen aus den Sechsziger, Siebziger und Achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an den von Muthwillen und Leichtfertigkeit überſprudelnden Schriften Thümmel's wie Wieland's ihre Lieblingslectüre fanden, iſt eine merkwürdige Thatſache der deutſchen Bildungsgeſchichte. —

Chriſtoph Martin Wieland (1733 — 1813) ſtrebte einer freiern und lebensvolleren Richtung der deutſchen Poeſie im Sinne antiker Lebensweisheit und griechiſcher Formengrazie nach. Von Hauſe aus eine durchaus tugendhafte Individualität, die aus einer ganz orthodoxen Bildungsſchule der Moral hergekommen war, fühlte ſich Wieland nichts deſto weniger in ſeinen Dichtungen beſtändig zur Sinnlichkeit hingedrängt, die nach einem freieren Lebensbehagen trachtete und oft einen ganz romantiſchen Anſtrich nahm, welche Manier in ſeinem romantiſchen Heldengedicht „Oberon" (1780) auf ihrem Gipfelpunct ſich zeigt. Wieland hatte ſich zuerſt in der kritiſchen Schule von Bodmer, und in deſſen perſönlichem Umgang, zu dieſer tüchtigen und vielſeitigen literariſchen Perſönlichkeit herangebildet, welche in dieſer Zeit nach vielen Seiten hin ihre Wirkſamkeit erſtreckte. Wir ſehen in ihm eine Miſchung altklaſſiſcher Studien mit moderner Geiſtesbeweglichkeit, und eine Verbindung der Grazien Griechenlands mit dem leichten und frivolen Sinn Frankreichs, wie ſie heutzutage zwar alles Intereſſe für uns verloren hat, damals aber in mancher Beziehung eine glänzende und anregſame Erſcheinung war. —

In den Romanen von Wilhelm Heinſe (1749 — 1803) zeigt ſich dagegen eine wilde Ausartung der Wieland'ſchen Schule, die von dem alten Meiſter der Grazien ſelbſt nicht gebilligt wurde. In Heinſe hatte ſich die lebensbedürftige deutſche Natur unter den ſüdlichen Himmelsſtrich geflüchtet und an italieniſcher Gluth ſich zu den Freu-

den des Daseins berauscht. Bei diesem feurigen Dichter verschwamm aber das Pathos der Leidenschaft zu sehr im Phantastischen, und wie sehr er daher auch das Prinzip des Lebensgenusses künstlerisch zu gestalten und die Lebensansicht überhaupt mit der Kunstansicht zu identificiren suchte, er bewegte sich doch nur in einer verworrenen Sphäre unvermittelter Gegensätze. Ihm verflackerte Alles unter den Händen zu einer verzehrenden Lohe der Sinnlichkeit, und die glückseligen Inseln des Genusses hatten keinen festen Lebenshalt, sondern waren nur ein geistreicher Wollusttraum.

Während in der Poesie dieser Zeit der Drang erwacht war, dem deutschen Leben freiere und schönere Formen zu gewinnen, wurde zugleich durch die Philosophie in Deutschland der erste Anstoß zur freien Selbsterkenntniß und Selbstbestimmung des menschlichen Geistes gegeben. Und dies war die Philosophie des großen Immanuel Kant (1724 bis 1804), in welcher die Vernunft, nachdem sie sich in diesem Jahrhundert des Höchsten vermessen, und gleich dem absoluten Staat in Frankreich, auf Leben und Tod mit Allem gewirthschaftet hatte, ihre eigentliche Revolution gemacht. Die stolze Bastille, welche sich die Vernunft dieser Zeit zwingherrlich aufgethürmt hatte, ward gestürmt und genommen durch die Kritik der reinen Vernunft von Kant, die zuerst im Jahre 1781 erschienen war. Der gemeine Dogmatismus des achtzehnten Jahrhunderts ward begraben unter den Trümmern dieser Zerstörung, welche der große Weltweise von Königsberg anrichtete. Ebenso sank der andere Gegensatz dieses Jahrhunderts, der Materialismus und freigeistige Eudaimonismus, in seinem Nichts dahin vor der hohen Offenbarung der menschlichen Geisteskraft,

die in Kant's Kritik mit sich selbst zu Gerichte ging, und sich umwälzte in sich selbst aus ihren eigensten Lebensgründen heraus. Zwar hat Kant die Objectivität und eigentliche Realität aller Vernunfterkenntniß bestritten, indem er sein negatives und rein kritisches System darauf erbaute, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Aber indem er dabei die Vernunft selbst zum Gegenstand ihrer eigenen Untersuchung und Prüfung machte, berief er gewissermaßen die erste Volksversammlung aller menschlichen Geisteskräfte zusammen, er stellte mit kühnem Feldherrnauge eine große Heerschau an über alle Functionen des denkenden Geistes, in Reih und Glied wurden alle reinen Verstandesbegriffe aufgezählt und geordnet, ihre wahre Stelle wurde ihnen durch ihre unumstößliche Bedeutung angewiesen, es ward endlich das Grundverzeichniß aufgenommen von allen wirklich speculativen Ideen des Menschengeistes, und die Form ihrer negativen Ausbildung durch die Reflexion ward bestimmt. Indem Kant diesen großen Rechenschaftsbericht der menschlichen Vernunft vollendete, und dadurch das wahre Leben des Geistes auf die Selbsterkenntniß und auf den sich selbst bestimmenden Geist gründete, entwarf er damit das erste wahre Register der Menschenrechte selbst, und ein Sündenregister für diejenigen, welche sich ihrer Anerkennung geweigert, denn das, was der Mensch wahrhaft selbst ist, muß als sein eigentlichstes Recht, als das wahre Menschenrecht genommen werden.

Dieser wahre Mensch, der bei Kant aus der eigenen Selbsterkenntniß als das sich selbst bestimmende freie Wesen hervortrat, er ist jedoch nur der absolut sittliche Mensch, und als der wahrhaft sittliche zugleich der wahrhaft freie. Die Thatsachen des Sittengesetzes und der Freiheit werden als die einzige Grundlage der praktischen Philosophie auf-

gestellt. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, wie Kant in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft ausdrücklich ausgesprochen hat.

„Ich kenne nichts Höheres im Himmel und auf Erden, als den gestirnten Himmel über mir und das Sittengesetz in mir!“ so rief Kant durchdringend in sein unfreies und entsittlichtes Jahrhundert hinein. Dies wurde ein mächtig zündender Lebensfunke, sittliche Thatkraft wieder im deutschen Volke zu wecken, es wurde ein neuer Maßstab, den Menschen zu schätzen nach seiner eigenen inneren Tüchtigkeit, nach dem Werth seiner Gesinnung, und nicht mehr nach allen jenen künstlichen Particularitäten und theoretischen Verschiedenheiten, um die bisher die Welt in Thorheit vergangen, um die Kriege geführt und Völker hingeopfert worden waren. Die freie That, auf welche Kant zuerst die höhere Idee der Menschenwürde gründete, sie erschien als der lebendige Quell der neuen historischen Zeit, die jetzt wieder über den Menschen und Völkern zu tagen begann. Indem Kant den Menschen als durchaus frei und in der Autonomie seines Willens anerkannte, mußte er auch das Böse als eine natürliche Folge der menschlichen Freiheit anerkennen, die höchste Aufgabe der Freiheit aber zugleich in die Selbstüberwindung setzen. Dies ist der wahrhaft menschliche Lebenskampf, der in dieser Philosophie zuerst in seiner tiefsten Bedeutung anerkannt wurde. Dies höhere Menschenthum, das durch Kant aufging, hat nicht schöner zur Gestalt werden können, als in dem Dichter Schiller, der das ewig Sittliche, das Kant gelehrt, zu dem ewig Schönen zu verklären strebte.

Die freie That des sittlichen Geistes war bei Kant zugleich der wahre und einzige Inhalt des religiösen Bewußtseins selbst. Dies war der bloß anthropologische Stand-

punct Kant's, und wenn in neueſter Zeit die radicale Theologie des Nachhegelianismus wieder ſo viel Lärm getrieben mit ihrem anthropologiſchen Standpunct, ſo liegt darin doch nur ein geiſtesſchwaches Zurückfallen in dieſes mangelhafte und noch unvollendete Weſen der Kant'ſchen Philoſophie. Das Chriſtenthum hatte für Kant nur die Bedeutung eines moraliſchen Zuchthauſes, und wie er dahin ſtrebte, den freien Menſchen auch von jeder äußeren Autorität frei zu machen, und nur die Autonomie des eigenen Geiſtes zur Anerkennung zu bringen, ſo betrachtete er auch die chriſtliche Offenbarung als eine von jenen unnützen Feſſeln des Menſchengeiſtes, von denen ſich derſelbe frei zu machen habe. Das Höchſte, was er für die Anerkennung des Chriſtenthums thun konnte, war noch dies: daß er das in demſelben offenbarte göttliche Prinzip, ſoweit es Verbindlichkeit haben könne, für das reine Vernunftprinzip ſelbſt erklärte. Aber ein eigentlich ſubſtantielles und ſelbſtändiges religiöſes Bewußtſein erkannte er ebenſo wenig an, als er den chriſtlichen Geiſt für eine nothwendige Form des religiöſen Bewußtſeins gelten ließ.

So war auch bei dem Begründungswerk der neuen deutſchen Philoſophie Jeſus Chriſtus verworfen worden. Die Philoſophie hatte das Chriſtenthum noch nicht wiederfinden können, und in der Literatur haben wir geſehen, wie um dieſe Zeit in Weimar die großen ſchaffenden Geiſter ihr Herz und ihren Glauben an die epikureiſche Philoſophie des Lucrez feſtgehangen hatten, in der gelehrt worden, daß Geiſt und Seele ſterblich, und daß der Geiſt des Menſchen ſo gut ein Körpertheil ſei wie Hand und Fuß. —

Es war jedoch in dieſer Zeit zugleich durch zwei ausgezeichnete Geiſter, durch Hamann und Herder, auf den ſubſtantiellen Inhalt der chriſtlichen Geſinnung hingewieſen worden, und zwar gerade der Kantiſchen Philoſophie ge-

genüber, welche von dieſen ihren größten Widerſachern eines leeren Vernunftformalismus angeklagt wurde, und die für Viele damals ein mächtigeres Ereigniß des Bewußtſeins geworden war als der chriſtliche Geiſt. Johann Georg Hamann aber (1730 — 1788), der „Magus im Norden," wie er ſich ſelbſt auf einigen ſeiner Schriften nannte, der von Kant geſagt, daß er den Menſchen zu Etwas, Gott zu Nichts gemacht habe, Hamann war ſchon als Prophet des urſprünglichen religiöſen Bewußtſeins im Menſchen erſchienen, und der Geiſt der Frömmigkeit, jener ſtillen aber großen Macht, die auf dem urfeſten Kern des Menſchengeiſtes ſich niedergelaſſen, redete aus Hamann gewichtige Offenbarungen in die Zeit hinein. Hamann iſt hierin der eigentliche Vorläufer Schleiermacher's geweſen, aber die eigenthümliche Dunkelheit des Hamann'ſchen Geiſtes überſchattete ſeine Wirkung, und feſſelte ihn magiſch an die innerſten Geheimniſſe der Menſchenbruſt, in denen er nicht frei wurde, ſondern die ihn überwältigten. Dieſe Dunkelheit Hamann's muß als das innerſte Eigenthum ſeines Geiſtes betrachtet werden, eine Dunkelheit, die der heiligen Nacht gleicht, welche, in ſich ſelbſt verſchleiert, alle Geheimniſſe der Welt birgt, aber nicht verräth, den Sinn in ſich tragend, durch wunderbare Schatten- und Dämmerſtreifen ihn malend, im Sternenglanz ihn untertauchend, aber doch auch wieder tief ihn verhüllend und vergrabend. Hamann iſt dieſelbe Zwiſchennatur zwiſchen Philoſophie und Offenbarung, wie ſpäter Schleiermacher, aber die peripheriſchen Bewegungen dieſer Geiſter aus demſelben Centrum heraus wurden verſchieden. Hamann wandte ſich ſtreng und unabweisbar auf das Hiſtoriſche des Chriſtenthums zurück, aber dieſes hiſtoriſche Chriſtenthum gewann in ſeinem mächtigen Geiſt ein allen Tod des Buchſtabens überwindendes ideales Leben. Alles Hängen an Worten und buchſtäblichen

Lehren in der Religion iſt Lamadienſt! ſchreibt Hamann an Jacobi. Aber die Lanze, welche Hamann mit der Philoſophie brach, blieb ihm doch ſtückweiſe in ſeinem eigenen Fleiſche haften, und hinderte die wahrhaft geſunde und durchaus große Verarbeitung des Lebens in ſeinem Organismus, zu der er fähig geweſen wäre.

Auch Johann Gottfried von Herder (1744 — 1803) trug einen ſolchen ſcharfen Splitter vom Speer der Philoſophie in ſeinem chriſtlichen Leib mit ſich herum. Hamann war bald Hauslehrer, bald Handlungsreiſender, bald Packhofsverwalter geweſen, und hatte durch dieſe zerſtreuten weltlichen Beſchäftigungen, die er ſich auferlegen mußte, die innere Unabhängigkeit ſeines Geiſtes nur um ſo ſtärker behauptet. Herder aber trug, wie Schleiermacher, den Prieſterrock, den ſie ſich beide, ſo oft es gehen wollte, zum Philoſophenmantel zu drappiren ſuchten. Herder empfand das Tragen des Prieſterkleides bei weitem unbequemer als Schleiermacher, der ſich bald und frühe mit dem Reiz des Weltlichen abgefunden zu haben ſcheint. Herder aber hätte zu Zeiten gern von der ſchäumenden Weltluſt gekoſtet, wie Goethe und der Großherzog Karl Auguſt, und die Bewegungen ſeines Lebens, über die er nicht einig mit ſich ſelbſt werden konnte, gaben ihm deshalb ſtets etwas Gedrücktes. Herder ſtand immer wie ein dunkler und halbverhüllter Stern in jenem weimariſchen Sonnenſyſtem da. Er gehörte zu jenen ſchmerzdurchzogenen Individualitäten, die, bei einem unruhigen Streben und Umhergreifen nach allen Richtungen des Geiſtes und Wiſſens hin, nimmer glücklich werden und etwas Verzehrendes in ihrer Bruſt mit ſich herumtragen, das zugleich mit den bedeutſamſten und glücklichſten Eigenſchaften ihres Schaffens zuſammenhängt. So zeigte er ſich in ſeinem vielſeitigen literariſchen Bewegen, wie im Leben ſelbſt, als getrieben von einem unſtäten Feuer, das nur in ſehr wenigen

seiner Werke, wie in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit," zu einem gediegenen Kern sich gestaltete. Er war, neben Goethe, der umfassendste und reifste Geist unter seinen dortigen Zeitgenossen, doch würde er noch bei weitem mehr gewirkt haben, wenn er nicht in eine beständige Empfindsamkeit seiner Subjectivität verloren gewesen wäre. Den weimarischen Hof erbaute er durch schöne Predigten, den Prinzessinnen gab er den Religionsunterricht. Die freisinnige Richtung des Herder'schen Geistes ist aber noch wenig hervorgehoben worden. Er schätzte an den Fürsten nur das Menschliche, und verachtete die Sclaverei der Formen als etwas den Menschengeist Entwürdigendes. In der Philosophie brach er heftig mit Kant, dessen Schüler er früher gewesen war, und er schrieb im Jahre 1799 die „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft," worin er gegen das „Satzungenpapstthum" der kritischen Philosophie, wie er es nannte, protestirte, und dabei, wie Hamann, hauptsächlich von dem Verhältniß der Vernunft zur Sprache ausging. Durch die Verkünstelungen und Verdrehungen der Sprache in Kant's System sah er auch das Werkzeug der Vernunft selbst verderbt und verleidet. Herder führte dabei den Kampf gegen alle speculative Systemsucht der Deutschen überhaupt. Ungewordene Nation, ruft er in der Metakritik aus, an wie andere Dinge solltest du denken! Aber die ungewordene Nation dachte nur Systeme auf Systeme, in denen sich die uralte Schlange der Erkenntniß häutete, während das Nationalleben nur langsam und gewissermaßen bei den Haaren in die freieren Gedankenkreise hineingezogen wurde, die der Geist auf einem abgeschlossenen Gebiet wob. — In jenen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" hat Herder den eigensten Ertrag seines sonst so vielfach zerstückelten und in gewissem Betracht verlorenen Lebens niedergelegt, und darin seinen sonst so leicht in Ge-

fühlsweiche verschwimmenden Geist zu einer Kraft der Anschauung und der Darstellung gesammelt, die hier Unvergängliches geleistet und angeregt hat. Herder war einer der ersten Menschen in Deutschland, der auf den Gedanken kam, wie er es selbst in der Einleitung zu seinen „Ideen" ausdrückt, nämlich: „ob nicht, da Alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte?" Mit diesem Gedanken beschäftigte sich Herder schon in seiner frühesten Jugend, und er blieb der Stern seines Lebens, dem nachstrebend er die wahre Stärke und Gesundheit seines Geistes entfaltete. Die Richtung auf dieses Ziel ist bei Herder um so merkwürdiger, da sie sich bei ihm rein aus der poetischen Anschauung des Menschengeschlechts heraus gebar, und mit seinen Eigenschaften als Dichter, als gemüthsinniger Mensch, ja als Priester und Verkündiger des Wortes Gottes, auf das Genaueste zusammenhängt. Denn Herder war und wollte nichts weniger sein als ein Philosoph, obwohl ihn selbst in seiner alle Flammen des subjectiven Gefühls ausspeienden Polemik gegen die kritische Philosophie oft sein heimliches philosophisches Naturell überkam. Als Antagonist gegen Kant hat Herder zwar nicht die Macht und die Bedeutung erlangt, wie Hamann, der gleich ihm an ein Unnennbares und ewig Geheimnißvolles in der menschlichen Brust appellirte und diese Appellation in die Form seines wunderbaren, prophetischen, alle Geheimnisse der innern dunkeln Märchenwelt in sich abbildenden Geistes kleidete. Aber der Kampf der poetischen, auf ihr Gefühl, ihre Anschauung, ihre Naturempfindung als auf ihr gutes Recht sich berufenden Subjectivität gegen den Kritizismus der Vernunft und gegen die Gedankenformen der metaphysischen Speculation überhaupt, welchen Kampf

Hamann und Herder vorzugsweise in ihrem Jahrhundert darstellten, er war ein weltgeschichtlich bedeutender und hatte eine große gute Berechtigung für sich, die in gewissen Entwickelungskrisen des menschlichen Geistes immer wiederkehren wird. Herder ließ jedoch selbst in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit seinem Widerwillen gegen die Metaphysik freien Spielraum. Aber die eigene Behandlungsweise seines Gegenstandes ist darum doch, wenn auch ohne philosophische Kategorieen, philosophisch und ein wichtiger Anstoß zur Philosophie selbst, welche letztere ihm freilich auch in dieser Beziehung nichts gilt, sobald sie „abgetrennt von Erfahrungen und Analogieen der Natur" erscheint.

Durch Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte gründete sich in Deutschland zuerst die höhere Geschichtsbetrachtung und Geschichtsdarstellung überhaupt, welche auf dem historischen Gebiet selbst durch Johannes von Müller (1752—1809) durch umfassende geschichtliche Arbeiten, namentlich aber durch seine „Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichten" sich bedeutend anzukündigen begann. In diesem Werk, das zuerst in Form von Vorlesungen (Genf, 1779) in französischer Sprache entworfen und 1797 zu Wien in deutscher Sprache ausgeführt wurde (vollständig erschienen im Jahre 1811 in drei Bänden), läßt sich der Einfluß nicht abläugnen, welchen die durch Herder angeregte organische und zusammenhangsvolle Entwickelung des Menschengeschlechts ausgeübt hat. Sein bedeutendstes Werk, das seinen eigentlichen Ruhm gemacht, ist jedoch seine „Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft." Seinen historischen Stil hatte Johannes von Müller an den beiden größten politischen Nationen der Welt, an den Römern und Engländern, gebildet, und wenn er in seinen Geschichtswerken die Größe historischer Gesinnungen und germanischer

Urkraft vorzugsweise zu verherrlichen strebte, so mußte dabei sein späteres persönliches Schwanken, das ihn auf eine peinliche und kleinliche Weise zwischen Napoleon und Deutschland in die Mitte warf, um so unangenehmer sich zur Schau stellen. Dem Tacitus, auf dessen Darstellungsweise gewöhnlich der historische Stil Johannes von Müller's zurückgeführt wird, hatte auch Thomas Abbt (1738—1766) in seinem Fragment der portugiesischen Geschichte und einigen anderen Aufsätzen auf eine geniale Weise nachgeahmt, ein Schriftsteller, welcher sich sonst vornehmlich durch populair-philosophische Darstellungen, namentlich durch seine Abhandlungen „vom Tode für's Vaterland," und „vom Verdienste" in seiner Zeit berühmt und gelesen machte.

Ein mit Herder mehrfach verwandter Geist war Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), in dem die Mischung einer poetischen und wissenschaftlichen Begabung ebenso, wie bei Herder, ein Schwanken nach beiden Seiten hin, und dadurch ein ebenso befriedigungsloses als unablässiges Geistesstreben, hervorbrachte. Er wollte die Poesie philosophisch und die Philosophie poetisch machen, und so entstanden auf beiden Gebieten diese warmen, vollblütigen, von einer erhabenen Herzensbegeisterung erfüllten Gebilde, denen wenigstens der Charakter der Liebenswürdigkeit durchweg zuzusprechen ist, wenn auch weder auf der einen Seite die poetische Gestaltungskraft, noch auf der andern der wissenschaftliche Gedanke, ihr eigentliches Recht erlangt hatten. Er hatte sich, wie Herder und Hamann, dem philosophischen Kritizismus seiner Zeit, wie überhaupt allen Richtungen der systematischen und dogmatisirenden Vernunft, mit leidenschaftlicher und begeisterter Polemik gegenübergestellt. Dagegen construirte er selbst einen Vernunft-

glauben, auf welchen er das philosophische Erkennen des menschlichen Geistes wesentlich zu begründen strebte, und worunter er eine unmittelbare Geisteswahrnehmung des Objects begriff, eine übersinnliche Offenbarung, durch welche der erkennende Geist allein in den Besitz aller geistigen Realitäten gesetzt werden kann. Dies Gefühlswissen, welches der eigentliche Jacobi'sche Standpunkt ist, hat zu seinem Organ die Vernunft, welche das Erkenntnißvermögen der Wahrheit ist; doch treten die Bestimmungen darüber bei Jacobi schwankend und zu verschiedenen Zeiten verändert auf. Eines seiner bedeutendsten Verdienste hat sich Jacobi um die Geschichte der Philosophie durch sein Buch über Spinoza erworben, als dessen Gegner er zwar von seinem christlichen Glaubens- und Gefühlsstandpunkt aus sich beweist, jedoch indem er gleichzeitig ein genaueres Eingehen in die Schriften des Spinoza anregt und so das Studium des großen Philosophen in neuerer Zeit wiederherstellt. —

Während in Naturen, wie Hamann, Herder und Jacobi das poetische Element ihrer innern Begabung es vorzugsweise war, welches sie zum Kampf gegen die herrschend werdende kritische Philosophie der Zeit hinaustrieb, begegnete sich in einem andern Schriftsteller dieser Zeit, in Theodor Gottlieb von Hippel (1741—1796), gerade die Dichternatur mit der entschiedensten Hinneigung zur Kantischen Philosophie, und mit einer gewissen geistigen Abhängigkeit von derselben. In diesem merkwürdigen Mann stellt sich uns aber ebenfalls eine solche Bildung dar, die sich nach zwei auseinandergehenden Richtungen hin gleich mächtig gezogen fühlt; ein Talent, das im Philosophiren poetisch und im Dichten philosophisch angeregt wird und aus diesen beiden Tendenzen heraus zu produciren unternimmt. Um ganz Philosoph und systema-

tischer Denker zu sein, dazu war er zu poetisch, wie er, um ganz Dichter zu sein, die Schwere des philosophischen Gedankens nie ganz verklären konnte. Der abstrakten Philosophie sich ungetheilt hinzugeben, davon zog ihn ab seine Dichterphantasie und der süßlockende Ruf poetischer Träume, die zuweilen so sehnsuchtsvoll und lieblich in seinen Schriften schwärmen. Aber die Form der Schönheit blieb seinem Tiefsinn versagt. Was sein Genius als Denker und Dichter vermochte, hat er in seinem Hauptwerk, den „Lebensläufen nach aufsteigender Linie" (1778—81) niedergelegt und erschöpft. Dies ist ein deutsches Hausbuch voll herzerquickender Treue und Kernhaftigkeit der Gesinnung, wie sie heutzutage fast aus der Welt entschwunden ist. Die naive Sentimentalität und idyllische Frömmigkeit in dem geschilderten Leben der curländischen Pastorfamilie ist um so anziehender, da wir hier überall in Localitäten, Characteren und Verhältnissen Abdrücke von Hippel's Persönlichkeit und eignen Lebensumständen finden und zu suchen haben. Die Autorschaft dieses anonym erschienenen Buches wurde damals auch dem Philosophen Kant selbst zugeschrieben, welches Gerücht am meisten darin seinen Anhalt zu finden schien, daß Hippel in den „Lebensläufen" mehrfach Kantische Ideen und ganze Auseinandersetzungen im Sinne und in der Form dieses Systems aufgenommen hatte. Kant selbst hat in der „Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft," welche er nach Hippel's Tode zur Abweisung der ihm zugeschriebenen Bücher, darunter auch des Buches „über die Ehe" abgab, es so gestellt, als ob Hippel aus seinen Collegienheften, die er sich irgendwie zu verschaffen gewußt, manches Populaire, was der aufgeweckte Mann in seine launigen Schriften mischen konnte, entnommen, um so „durch die Zuthat des Nachgedachten dem Gericht des Witzes einen schärferen Geschmack zu ge-

ben;" und es eben daraus auch erklärt, wie dieser sein vertrauter Freund in ihrem engern Umgange doch über seine Schriftstellerei nie ein Wort habe fallen lassen. Die Rechtfertigung Hippel's in dieser Beziehung ist nicht schwer. Jene Kantischen Ideen und Deductionen finden sich allerdings unläugbar und vielleicht oft wörtlich in den „Lebensläufen" vor; aber sie sind ihrem wesentlichsten Inhalt nach dem in dem Roman eingeführten Königsberger „Professor Großvater" in den Mund gelegt, in welchem Hippel augenscheinlich Niemand anders als Kant selbst hatte hinzeichnen wollen. Er ließ also seinen Professor Großvater einen Auszug aus der Kantischen Philosophie vortragen, und Kant, welcher der Großvater selbst war, hätte daher seine Copie wenigstens keines Plagiats an seinen Heften zu beschuldigen brauchen. Das eigentlich Auffallende war aber freilich, daß diese Ideen in den Hippel'schen „Lebensläufen" früher ins größere Publikum kamen, als die Kantischen Vorlesungen selbst, denen sie angehörten, und welche der Philosoph erst später dem Drucke übergab. Dadurch gewann es eben eine Zeitlang eine gewisse Augenscheinlichkeit, daß Niemand anders als Kant der Verfasser der „Lebensläufe" sei. Außerdem irrte sich Kant in der abgegebenen Erklärung, wenn er darin sagt, daß Hippel nur das Populaire aus seiner Philosophie aufgenommen und sich überhaupt nie sonderlich mit Philosophie befaßt habe. Daß Hippel die ganze speculative Richtung der Kantischen Philosophie seinem Bewußtsein angeeignet, hat er eben in seinen „Lebensläufen" bewiesen, worin er die Hauptresultate derselben mit vieler eigenthümlichen Freiheit der Darstellung gewissermaßen populair wiederzugeben gesucht, und es gehört zu den Curiositäten der Literaturgeschichte, daß dieselben schon 1779 (in welchem Jahre der betreffende zweite Theil der „Lebensläufe" erschien) in einem Roman

ins Publikum kamen, während die „Kritik der reinen Vernunft" erst 1781 gedruckt wurde. — Hippel's Buch „über die Ehe" ist früher als die „Lebensläufe." Die erste Ausgabe dieser vielgelesenen Schrift kam 1774 heraus, und zwischen ihr und der dritten Ausgabe (1792) findet ein großer Unterschied hinsichtlich der Behandlung und veränderten Auffassung des Gegenstandes statt, so sehr, daß eine ganz andere Ansicht vom weiblichen Geschlecht darin zum Grunde liegt. In dieser Ausgabe trug sich Hippel bereits mit den modern socialen Ideen über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, welche er auch in einer eignen Schrift unter diesem Titel ausführlich dargelegt hat. Er will den Frauen dieselben Rechte, dieselbe Wirksamkeit im Staate wie im geistigen und bürgerlichen Leben eingeräumt wissen als dem Mann, dem er in den früheren Ausgaben noch das Primat als Erstgeburt der Schöpfung gelassen hatte. Das letzte bedeutende Werk Hippel's sind die „Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z" (1793 — 1794). Das Hauptthema dieses humoristischen Romans ist als eine Parodie des Geburtsadels zu bezeichnen, und die Satire wird hier nicht selten sehr bitter und schneidend. Außer dem Ahnenstolz geißelt hier auch seine Muse bald in heitern bald in schroffen Zügen die mystische Weisheits- und Geheimnißkrämerei der Freimaurer- und Illuminatenorden, deren ausführliche Darstellung das gelehrte Studium Hippel's bewundern läßt, das er auf die Geschichte und die Institutionen dieser geheimen Gesellschaften und Orden verwendet haben muß. Bei seiner sinnreichen Auffassung und Parodie der Ordensmysterien, Wunderverbrüderungen und geheimnißvollen Betrügereien lebensweiser Gesellschaften, fallen uns als Gegenstück dazu viele Romane der damaligen Zeit ein, besonders von Spieß wundersamen Angedenkens („Zwölf schlafende Jungfrauen" u. s. w.), in denen Das,

was Hippeln hier zum Gegenſtand der Laune und Satire dient, recht in ehrbarer Auffaſſung als Hebel einer abenteuerlichen Geſchichte benutzt und zum Leckerbiſſen für eine wunderſüchtige Phantaſie verarbeitet wird. —

Der Humor, welcher in Hippel auf einer ächt deutſchen Geiſtes- und Gemüthsgrundlage ſich aufbaute, hatte ſich in einem anderen ihm verwandten Schriftſteller, in Georg Chriſtoph Lichtenberg (1742—1799) mehr an engliſchen Bildungselementen entzündet. Lichtenberg iſt in vieler Beziehung, und unbeſchadet ſeiner Originalität, mit Swift zu vergleichen, und ſchleuderte auch, wie dieſer, nach allen Richtungen ſeiner Zeit hin die mächtigen Geſchoſſe ſeines immer ſchlagfertigen und unwiderſtehlichen Witzes. Die ſtärkſten Schläge richtete ſeine Satire gegen die Phyſiognomiker und Philologen. Die ganze Kraft ſeines humoriſtiſchen Genius drängte er in der berühmten Erklärung der Hogarth'ſchen Kupferſtiche (wovon er vier Lieferungen beſorgte), zuſammen, indem er darin eine durchdringende Kenntniß menſchlichen Lebens und menſchlicher Charaktere mit dem ſchneidendſten Witz und der genialſten Laune vereinigte. Lichtenberg gehörte zu den Geiſtern, deren natürlicher Trieb es iſt, alle Illuſionen zu zerſtören, und die dazu ungeheure Geiſteskräfte und ein arbeitſames und angeſtrengtes Leben verwenden. Auf der Höhe ſeiner blendenden Negation wohnte Lichtenberg jedoch zuletzt einſam, menſchenſcheu und unglücklich, und fing an, mitten im Sonnenſchein ſeines Witzes, Geſpenſter zu ſehen und ſich an düſtere Ahnungselemente hinzugeben. Seine Verdienſte, die er ſich als Phyſiker erworben, ſind bedeutend genug anzuſchlagen, und knüpfen ſich an eigenthümliche, mit ſeinem Namen bezeichnete Entdeckungen. Auch ſein Humor hatte dieſe phyſikaliſche Zerſetzungskraft, welche Welt und Menſchen in ihre Urſtoffe auflöſt. —

Das Prinzip der Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes, auf welches die Kantiſche Philoſophie eine neue Erweckung ſittlicher Thatkraft zu gründen angefangen, gedieh in andern Geiſtern dieſer Zeit, und zum Theil unabhängig von dem philoſophiſchen Syſtem ſelbſt ſchon zu einer Anwendung in Leben und Wirklichkeit. In der Schweiz war es Johann Heinrich Peſtalozzi (1746—1827), welcher aus unmittelbarer Kraft geiſtiger Anſchauung heraus ſein großes Erziehungsſyſtem aufſtellte, das er auf den Grundgedanken baute, daß alle menſchliche Bildung nur eine Belebung der ſelbſteigenen inneren Thätigkeit des Geiſtes ſei, und daß das Kind nur durch die Entwickelung der ihm inwohnenden ſchaffenden Kraft, die ſich an den Gegenſtänden übt und bethätigt, wahrhaft zum Menſchen ſich bilden könne. Darauf gründete er die eigenthümliche Methode ſeines Elementarunterrichts, der ſich ganz auf die ſinnliche und geiſtige Anſchauung zurückführt, und nicht obwohl in dem Inhalt des Gegenſtandes als in der Form der Aneignung und der dadurch bewirkten Erregung der geiſtigen Geſammtthätigkeit des Individuums, ſeinen eigentlichen Zweck ſucht. Zu dieſer Anſicht war Peſtalozzi nicht auf dem Wege gelehrter und ſyſtematiſcher Unterſuchungen, ſondern vielmehr in der Oppoſition gegen alle Künſtlichkeiten der Cultur und Wiſſenſchaft gelangt. Der Gedanke von der Verderbtheit und Verſchrobenheit des gegenwärtigen Civiliſationszuſtandes der Menſchheit war das Pathos, welches ihn ganz und gar erfüllte und ſeinem Geiſt auch praktiſch die Richtung vorzeichnete, welche er in unermüdlicher, aufopferungs- und ſchmerzenreicher, aber ſchlecht belohnter Thätigkeit verfolgte. Sein Haß gegen die Cultur, welcher durch Rouſſeau's Schriften bei ihm Nahrung fand, trieb ihn auf die innerſten und unmittelbarſten Lebensquellen im Individuum ſelbſt zurück, und erzeugte bei ihm dieſe Idee des

Elementarunterrichts, welcher den ursprünglichen Menschen in seiner ganzen und ungetheilten Kraft zu seiner Basis nimmt und seine Menschenbildung als ein Product seines eigensten inneren Menschenseins hervortreten läßt. Mit dieser Rückkehr zu den ursprünglichen Tiefen und Quellen der menschlichen Individualität verbindet Pestalozzi zugleich die Rückkehr zur Natur selbst, zu einem harmonischen Menschheitsverhältniß in ihrem Schooß und in ihrer Mitte, und zu einem Aufgehen menschlicher Thatkraft und Kunst in den Objecten der Natur und in deren Bearbeitung und Bewältigung. Mit diesem Ideal einer Erziehung des Menschengeschlechts wandte er sich nicht an die Könige und die Großen seiner Zeit, sondern er sammelte arme Bettelkinder um sich, die er zuerst auf seinem kleinen Gut bei Bern unweit Lenzburg, welches er Neuhof nannte, im Jahre 1775 zu einer eigenthümlichen Erziehungsanstalt vereinigte. In dieser sollten sich landwirthschaftliche und industrielle Arbeiten mit der intellectuellen Erziehung vereinigen, und obwohl die gänzlich aus eigenen Mitteln angestellten Versuche noch scheiterten, und den großherzigen Unternehmer selbst in Elend und Noth stürzten, so erfaßte doch Pestalozzi in dieser Idee ländlicher Armen- und Waisenerziehung, die er zu organisiren strebte, einen für die glücklichere Entwickelung der Gesellschaft so bedeutenden und folgereichen Gedanken, daß er, getrost wie er that, einer weiteren Ausbildung desselben in der Zukunft ihn überlassen durfte. Pestalozzi hat sich ein unsterbliches Verdienst dadurch erworben, daß er die Heilung der Armuth, als eines Uebels der Gesellschaft, zuerst mit der Volkserziehung selbst in die innigste Gemeinschaft brachte und zu einer und derselben Sache verband. Er hat überhaupt in seinem Wirken wie in seinen Schriften den wesentlichsten Nerv der modernen Lebensentwickelung getroffen, und was auf dem von ihm zuerst bestellten Boden Glück-

liches aufgeht, wird zugleich die Erinnerung an seinen Namen unvergänglich machen. Unter seinen Schriften sind es besonders sein herrlicher Volksroman „Lienhardt und Gertrud“ (Basel 1781—1789), ferner seine „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechts“ (Zürich 1797), „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“ (Bern und Zürich 1801), seine „Anschauungslehre der Zahlenverhältnisse“ (1804), seine „Wochenschrift für Menschenbildung,“ und die „Reden an sein Haus“ (im 9. und 11. Band seiner „sämmtlichen Schriften“), worin man eine ausführliche und erschöpfende Darlegung der Grundideen seines Lebens findet.

Auf dem Grunde der berlinischen Aufklärung, die durch Friedrich Nicolai kritisch und durch Moses Mendelssohn philosophisch vertreten wurde, war auch ein durch anmuthige Formen sich auszeichnender Schriftsteller, Johann Jacob Engel (1741—1802) erwachsen, welcher gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf das deutsche Bildungsleben, besonders in Berlin, einen nicht unerheblichen Einfluß gewann. Indem er sich geistig an die Richtungen der berlinischen Aufklärung anlehnte, zeigte er zugleich, was ein Mann von edlerem Geschmack und von einer gewissen natürlichen Poesie auf diesem Boden erzielen und leisten könne. Er erzeugte aus dieser allgemeinen Ernüchterung des sogenannten gesunden Menschenverstandes doch eine krystallklare und hellgeschliffene Prosa, der es auch nicht ganz an poetischen Farben fehlte, um der alltäglichen Wirklichkeit schon einen höheren Schimmer der Dichtung zu erwecken. Als eine klare, freundliche und lebenswarme Gestalt steht Engel in der deutschen Literatur da. Seine Schriften gehören nicht zu den mächtigen Schöpfungen des deutschen Geistes,

durch welche die Grundtiefen des Nationalbewußtſeins aufgerührt wurden, aber ſie haben ihren nicht zu vergeſſenden Werth in der ſchon frühe von ihnen ausgegangenen Vermittelung der deutſchen Bildung mit freien und edelen Formen, nach denen Engel im Aeußern und Innern ſeiner Darſtellung bereits in einer Zeit ſtrebte, wo Goethe's Proſa noch nicht ihre Meiſterwerke hingeſtellt hatte. Engel umzeichnete und ſkizzirte ſchon die höheren Formen der deutſchen Bildung, welche nachher durch unſere größten ſchaffenden Geiſter ihre geſättigte Ausführung und Verwirklichung fanden. Als Aeſthetiker, Moralphiloſoph und Dichter ſuchte er nach verſchiedenen Seiten hin einen ſchönen und reinen Lebenstypus zu geſtalten, deſſen eigentliche Bedeutung in dem Geſetz des Maaßes und der Harmonie beſtand, welches Engel für die deutſche Darſtellung zu begründen ſtrebte. Das Maaß iſt in der That die eigentliche Muſe Engel's, das leiſe Geheimniß ſeiner Darſtellungskunſt, das Pathos ſeiner künſtleriſchen und ethiſchen Geſinnung. In dieſem Maaß, welches er überall als das eigentlich Beſtimmende in Inhalt und Form walten läßt, ſoll ſich die ächte Begränzung des menſchlichen Lebens, als eine Kunſt der Weisheit, der Sittlichkeit und der Schönheit darſtellen. In dieſem Sinne hat er den Standpunct der Aufklärung, welcher in dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts die Geiſter in Deutſchland beherrſchte, mit der ethiſchen und äſthetiſchen Seite der platoniſchen Philoſophie in Verbindung zu ſetzen geſucht. Seine Hinneigung zur platoniſchen Philoſophie, ſoweit ſich ihm dieſelbe auf einem im Grunde unſpeculativen Standpunct erſchließen konnte, legte Engel nicht nur in ſeiner beſonderen Schrift: „Verſuch einer Methode, die Vernunftlehre aus platoniſchen Dialogen zu entwickeln" an den Tag, ſondern er verſuchte auch ſelbſt eine kunſtmäßige Aneignung der Formen des

platonischen Dialogs. Diese eigenthümlichen Gesprächsrhythmen des Plato, mit ihren wunderbar verschlungenen Wortgeflechten, verstand Engel schon abzulauschen, wenn auch noch nicht mit derjenigen geistigen und dialektischen Vollendung, zu der es seine späteren Nachfolger in diesem Streben, Schleiermacher und Solger, gebracht haben. Man kann aber von Engel sagen, daß er den Deutschen den Zopf des achtzehnten Jahrhunderts nicht sogleich unbarmherzig heruntergeschnitten habe, sondern daß er noch erst milde Uebergänge versucht, um allmählige Lösungen der deutschen Bildung zu bewirken. In Engel's Schriften geht daher die neue Zeit Deutschlands nicht, wie bei Goethe, in unmittelbar sich ausschüttenden, vollen und starken Frühlingswettern auf, sondern es ist die Poesie und Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die in Engel in vorsichtiger Abwägung ihre Blüthen treibt.

Der Satz Kant's, den er in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen, daß sich die Gegenstände nach unsrer Erkenntniß richten müßten, während man bisher angenommen habe, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, dieser Satz enthält theoretisch den revolutionnairen Drang des Geistes in sich, der in diesem Jahrhundert die bestehende Wirklichkeit nach sich selbst, nach den innersten Gesetzen des Geistes, umzubilden unternimmt, und der uns in der Welt der deutschen Dichtung vornehmlich aus der Schiller'schen Poesie, schwärmerisch aufjauchzend aus der Tiefe des ächten deutschen Volksherzens heraus, entgegentritt.

Dieses stürmische Element in der deutschen Poesie hatte sich schon durch einige Dichter angekündigt, welche vorzugs-

weise nach diesem Charakter, in welchem sie sich darstellten, bezeichnet zu werden pflegen und als Vertreter einer sogenannten Sturm- und Drangperiode in der deutschen Literatur gelten. Dieser Sturm und Drang ist aber nur ein sehr äußerlicher Name für die hohen Wogen, welche der deutsche Geist jetzt zu schlagen begann, und worin seine tiefste Kraft, mit der er eine Poesie der Wirklichkeit gründen wollte, aufschäumte. Es ist bemerkenswerth, daß auf dieses neue Streben in der deutschen Poesie Shakspeare einen bedeutenden Einfluß ausübte, indem Klinger, Lenz und auch Schiller in seinen ersten riesenhaften Jugenddichtungen dem großen brittischen Dichter in Geist und Form nachstrebten und seine dramatische Macht in Ergreifung des wirklichen thatsächlichen Lebens sich zum Vorbild nahmen. Als der eigentliche Dichter der Sturm- und Drangperiode wird gewöhnlich Friedrich Maximilian von Klinger (1753—1831) angesehen, der wenigstens ein gewaltiges Streben hatte, urkräftige und ursprüngliche Gebilde in der deutschen Poesie darzustellen, wenn auch in der Ausführung ihm ein höherer und feinerer Geschmack, weichere und flüssigere Formen gebrachen. In dem absichtlichen Streben nach Großheit und Stärke, welches die Klinger'sche Poesie charakterisirt, gelang ihr meist nur das Harte, Rauhe, Fremdartige und Schroffe, dem er einen dichterischen und originellen Anstrich zu geben suchte. Die rauhe deutsche Mannesnatur, die sich in ihm poetisch machen wollte, überschlug und überstürzte sich in ihren Darstellungen. Seine Dichtwerke gewannen den düstern und verschlossenen Charakter einer Festung, in der Alles wohlausgerüstet und tapfer bestellt ist, in der die hochherzigsten Entschlüsse leben, worin aber ein behagliches, wohnliches und musenhaftes Element nicht zu suchen ist. Den bedeutendsten Werth haben seine Romane („Faust's Leben, Thaten und Höllenfahrt," 1791,

„Geſchichte Giafar's des Barmeciden," „Geſchichte Raphael's de Aquillas," „der Fauſt der Morgenländer," „der Weltmann und der Dichter," u. ſ. w.) in denen er zum Theil auf univerſale, alle Richtungen des ſittlichen, ſocialen und religiöſen Lebens umfaſſende Darſtellungen ausgegangen iſt. Als Dramatiker hat er eigentlich nur die Härten und ſchroffen Gegenſätzlichkeiten Shakſpeare's in ſich aufgenommen, doch iſt nicht zu verkennen, daß er auf dem Wege ſeines Vorbildes bereits dem höheren Begriff des Drama's ſich annähert. — Dem Shakſpear'ſchen Geiſt von innen her verwandter war Jacob Michael Reinhold Lenz (1750 bis 1792), welcher dazu berufen war, der erſte dramatiſche Dichter der Deutſchen zu werden, wenn ihn nicht ein umherſchweifendes maaßloſes Leben und Mangel an innerer ſittlicher Haltung früh gebrochen und zur Vollendung ſeines Dichtergenie's unfähig gemacht hätten. Vornehmlich iſt es der dramatiſche Humor, durch den ſich Lenz eigenthümlich auszeichnete, und der, theilweiſe auf Shakſpeare gepfropft, doch auch in originaler Entwickelung die friſcheſten und köſtlichſten Blüthen trieb. Unter ſeinen dramatiſchen Arbeiten, die von Tieck geſammelt wurden (Berlin 1828), zeichnen ſich vornehmlich „der Hofmeiſter" und „die Soldaten" durch das Streben nach natürlicher und wirklichkeitsvoller Darſtellung und Charakteriſtik aus, obwohl einzelne monſtroſe Ausgeburten der keckſten und zügelloſeſten Laune die eigentlich poetiſche Freude trüben und den Dichter ins Ungeheuerliche und Formloſe ſich verlieren laſſen.

Der wahre Sturm- und Drangdichter der Deutſchen wurde aber Friedrich Schiller (1759—1805), in dem dieſer Sturm und Drang des deutſchen Geiſtes ſich zu

dem idealen Streben nach einer Umgestaltung der Wirklichkeit des Völkerlebens vollendete und vergeistigte. Schiller war dies in sich tüchtige und gesinnungsstarke Individuum der Kant'schen Philosophie, der Dichter des kategorischen Imperativs, der in seinem sehnsüchtigen Geist aus den sittlichen Idealen schon ein freies schönes Volksleben hervorsteigen sah, und der das Kantische Ding-an-sich, diese unerkennbar stehen gebliebene Objectivität der Welt, an seine glühende Brust drückte, um sie unter den Pulsschlägen des Dichters erwarmen zu lassen und poetisch den Liebesbund vorzubereiten, der zwischen Subject und Object nun bald in der Identitätsphilosophie Schelling's und Hegel's geschlossen werden sollte. Schiller hatte sich aus den Elementen des achtzehnten Jahrhunderts auf einer ebenso großartigen Grundlage des Strebens, wie Goethe, nur nicht mit derselben Fähigkeit der Individualität, sich allseitig auszubilden, erhoben. Schiller's zu subjective Natur hatte die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, welche er in seiner Jugend vorgefunden, als ein zu herbes Element der Trennung in seiner Poesie bestehen lassen, und statt durch ein Streben nach Plastik Rettung für diese Trennung zu suchen, wie Goethe, hatte er sich vielmehr in jenem Dualismus noch auf philosophischem Wege bestärkt, indem er an der getrennten Weltansicht der Kantischen Philosophie sein Lebens- und Kunstprincip sich verfestigte. Dadurch kam eine innere Einseitigkeit in Schiller hinein, die an allen seinen Mängeln schuld ist. Der unausgeglichene Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, der sich seines ganzen Denkens und Dichtens bemächtigt hatte, ließ seine Poesie bald ebenso erhaben erscheinen, als er dieselbe auch wieder an den Rand der größten Trivialitäten führte und oft mitten in diese hinein, wie dies namentlich in seinen lyrischen Gedichten begegnet. Nur die Rhetorik wirft ihre

Wahrheit und ſeine heilige große Bedeutung. So ſehen wir in dem homeriſchen Zeitalter die Volksunmittelbarkeit zwar aus einer vorangegangenen Revolution des Bewußtſeins hervorgetreten, indem ſich dieſe Volksunmittelbarkeit, welche Götter, Könige, Volk und Natur gleichmäßig verbindet, als eine Erlöſung aus derjenigen Kriſis des menſchlichen Geiſteslebens zeigt, welche zwiſchen dem orientaliſchen und occidentaliſchen Lebensprincip ſo lange gerungen, bis der Sieg des Occidents ſich zuerſt in der helleniſchen Volksbildung, in dieſen ihren vom Homer überlieferten urſprünglichen Formen, entſchieden. Aber die Volksunmittelbarkeit in dieſer homeriſchen Zeit, die ſomit zugleich als das erſte occidentaliſche Lebensprinzip überhaupt ſich geltend macht, erſcheint als der wahre Friedens- und Liebesbund zwiſchen allen Mächten des Daſeins, aufgerichtet zur heiligen Feier der freien Perſönlichkeit in dem jugendfriſchen und unſchuldreinen Herzen der Völker.

Dieſe nämliche Idee der Volksunmittelbarkeit aber iſt es, welche in der neueren Geſchichte ſo gewaltig wiedererſcheint, und hier, aus dem großen Bruch des modernen Bewußtſeins herausgetreten, die revolutionnaire Epoche der neueren Menſchheit erzeugt hat. Lange vor der franzöſiſchen Revolution ſehen wir aber ſchon in den menſchlichen Gemüthern jenes geheime Ziehen und Bewegen der Sehnſucht entſtehen, das ſich nach einer neuen Durchdringung und Ausgleichung des Lebens hinwendet, indem es ſeine Ideale zunächſt in der Rückkehr zur Natur, und zu jenem unmittelbaren Naturgrunde alles Daſeins findet, auf welchem es denn auch zuletzt das freie Volk in ſeiner alten angeborenen Herrlichkeit wiederſucht. Mit dieſer Rückkehr zum Naturideal ſehen wir denn im achtzehnten Jahrhundert merkwürdig die Vorliebe zu dem griechiſchen und römiſchen Alterthum, beſonders aber zu der Quelle des

antiken Freiheitsprinzips, zum Homer, sich verbinden, und jenes von uns angeführte Schiller'sche Gedicht, das die Götter Griechenlands feiert, darf man nicht aus der Stimmung der jugendlichen Sentimentalität erklären wollen, sondern lediglich aus der revolutionnairen Gesinnung des Jahrhunderts, die in Schiller damals die eigentlich treibende Kraft seines Genius war. Das Unchristliche des Schiller'schen Gedichts hier bei Seite lassend, bemerken wir darin die gewaltig durchtönende Trauer um die „entgötterte Natur," die jetzt „knechtisch dem Gesetz der Schwere dient," und um die verloren gegangene Einheit von Dichtung und Wahrheit, in welcher Einheit „Lebensfülle durch die Schöpfung floß." Es war die Sehnsucht nach einer neuen, wieder von der göttlichen Substanz erfüllten, freien Wirklichkeit, welche Schiller zu dieser Anbetung des hellenischen Geistes zurücktrieb, und wenn er auch darin irrte, weil er mit dieser Sehnsucht der Freiheit den christlichen Geist noch nicht zu vereinigen wußte, sondern vielmehr ihn dadurch verneinte, so ist doch diese Stimmung bei ihm nicht aus einer Schwäche, sondern vielmehr aus der Kraft geflossen, die sein ganzes Dichterleben am meisten bezeichnet, aus der Kraft des antiken Freiheitsprinzips, das in Schiller mehr als in jedem andern modernen Dichter geglüht hat. Und in dieser Richtung seiner Poesie stellt Schiller gerade einen Durchgangspunkt des modernen Bewußtseins dar, auf dem ihm die Sympathieen der Jugend gewiß geblieben sind, wenn man auch seine Zerfallenheit zwischen Ideal und Leben, die sich häufig nur künstlerisch und rhetorisch wiederherstellt, die aber doch beständig auch den historischen Drang und Stachel zur Heraufführung einer einheitlichen und freien Wirklichkeit in sich trägt, wenn man auch diese Zerfallenheit oft mit Erfolg gegen ihn benutzt hat, ihn auf sentimentale und transcendentale Schwächen zurückzuführen.

Die Sentimentalität war aber in jenem in allen seinen Nerven durchstürmten Jahrhundert als ein nothwendiger Gährungsstoff innig mit jener Richtung verbunden, welche in dem idealen Naturleben die ächte Freiheit des Menschenlebens wiederfinden wollte. —

Die widerspruchsvollen Elemente des achtzehnten Jahrhunderts, zu deren idealer Bewältigung es so productiver Geister wie Goethe und Schiller bedurfte, kommen in einem Dichtercharakter dieser Zeit, der vielleicht von Haus aus nicht minder mächtig und umfassend angelegt war, auf eine sehr grelle und disharmonische Weise zu Tage. Dies ist Christian Friedrich Daniel Schubart (1739 bis 1791), der schwäbische Landsmann Schiller's und gleich ihm mit jenem dunkel-stürmischen Geistesdrang begabt, der in Schiller durch Philosophie, sittlichen Adel und ausdauernde schaffende Kraft sich ordnen und ausgleichen konnte, in Schubart aber zu einer äußeren und inneren Zerschmetterung der tüchtigsten Natur und der großartigsten Anlagen führte. Schubart war ein universales Genie, das nach allen Richtungen hin wirksam zu werden strebte und Musik, Poesie und Politik mit gleich leidenschaftlichem Ungestüm ergriff, in sich selbst aber eines festen geistigen Mittelpunktes gebrach, aus dem er ein zusammenhangsvolles productives und harmonisch ineinandergreifendes Leben, wie es allein die Existenz aufrecht erhält, hätte beginnen können. Die unglücklichen persönlichen Schicksale, welche ihn betrafen, hängen namentlich mit seinen satirischen und politischen Richtungen, mit denen er keck auch in das öffentliche Leben seiner Zeit hinausgriff, zusammen. In seinem politischen Volksblatt „die deutsche Chronik," welche er im Jahre 1774

zu schreiben begann, entwickelte er einen volksthümlichen Oppositionsgeist, der gewaltig einschlug und mit einem hinreißenden Ueberschwang von Gesinnung, Beredtsamkeit und Laune nach allen Seiten hin anregte und verletzte. Was der Politiker verschuldet hatte, wußte, nach zehnjähriger Einkerkerung auf der Festung Hohenasperg, der Dichter zu sühnen, indem sein in der Gefangenschaft gedichteter „Hymnus auf Friedrich den Großen" (1786) die Verwendung des preußischen Königs für seine Freiheit veranlaßte. Der gewaltige Freiheitsgeist, der ihn durchglühte, stürmte sich besonders in seinem Gedicht „die Fürstengruft" aus, deren wilde, zuckende Laute, hinter denen ein begeisterungsvolles, aber trübe beschwertes Herz sich windet, den ganzen Charakter seines Dichtens am eigenthümlichsten bezeichnen. Auf der Festung schrieb er auch seine Selbstbiographie (später von seinem Sohn Ludwig Schubart beendigt), worin man die merkwürdigsten Bekenntnisse über eine groß angelegte und kleinlich zerschellte Natur findet, die theils im Drang ihrer Zeit, theils im Kampf des Charakters mit seinen sinnlichen und materiellen Anforderungen die ihr ursprünglich bestimmte himmlische Bahn des Genius nicht einhalten konnte. —

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Stanford University Libraries
3 6105 014 951 441

PN
552
.M8
1848
v.2

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305